

(۵۰) شرح کلیات القانون

قانون شیخ کی نامکمل شرح ہے، اور امام صاحب نے حکیم ثقہ الدین عبد الرحمن بن عبد الکریم السرخسی کے لیے اس کو لکھا تھا،

(۵۱) کتاب فی المنہج

موضوع نام سے ظاہر ہے،

(۵۲) کتاب التشریح

فن تشریح میں ہے، اور نامکمل ہے، صرف سر سے حلق تک کے اعضاء کے حالات ہیں،

(۵۳) کتاب الاثریہ

اس میں طب کے چند مسائل بیان کیے ہیں،

(۵۴) شرح القلوب

غالباً تصوف اور اخلاق میں ہوگی،

(۵۵) الطريقة العلائیہ

علم خلافت میں ہے، اور چار جلدوں میں ہے،

(۵۶) شفاء العی والحالات

علم خلافت میں ہے

(۵۷) کتاب الطريقة

جدل میں ہے،

(۵۸) کتاب فی ابطال القیاس

قیاس کے ابطال میں ہے اور نامکمل ہے،

(۵۹) کتاب الاخلاق

اخلاق میں ہے،

(۶۰) کتاب فی ذم الدنیا

اخلاق و تصوف میں ہے

(۶۱) کتاب الرمل

علم رمل میں ہے،

(۶۲) نفیۃ المصدور

معلوم نہیں کہ کس موضوع پر ہے،

(۶۳) البراہین البہائیہ

فارسی زبان میں ہے، موضوع معلوم نہیں،

(۶۴) کتاب القراۃ

علم قراۃ میں ہے،

(۶۵) کتاب مباحث الجدل

علم جدل میں ہے،

(۶۵) کتاب لآیات البیات

غالباً علم کلام میں ہے،

(۶۶) الرسالة الصاحبہ

موضوع معلوم نہیں

(۶۸) الرسالة المجدیہ

موضوع معلوم نہیں،

(۶۹) رسالۃ فی السّوال

موضوع معلوم نہیں

(۷۰) کتاب جواب القیلا فی

موضوع معلوم نہیں

(۷۱) کتاب الرعاۃ

موضوع معلوم نہیں

(۷۲) نہایتہ الایجاز فی درایتہ الاعجاز

علم معانی و بیان میں ہے، اور شیخ عبد القادر جرجانی کی دلائل الاعجاز کا اختصار ہے۔

(۷۳) کتاب المحصل فی شرح کتاب المفصل

نوح بن زحشری کی مفصل کی نامکمل شرح ہے،

(۷۴) شرح سقط الزند

ابو العلاء معری کے ابتدائی دیوان سقط الزند کی نامکمل شرح ہے،

(۷۵) شرح پنج البلاغۃ

پنج البلاغۃ کی نامکمل شرح ہے

(۷۶) مناقب امام شافعی

امام شافعی کے حالات میں ہے،

(۷۷) فضائل الصحابہ

صحابہ کے فضائل میں ہے،

(۷۸) دلائل الاعجاز

اعجاز قرآن پر ہے اور تفسیر کبیر میں بعض موقعوں پر اس کا حوالہ دیا ہے، لیکن غالباً یہی

نمایۃ الایجاز فی درایتہ العجاز ہے، کوئی انگ کتاب نہیں،

(۷۹) بحر الاسباب

کشف الظنون میں ہے کہ یہ امام رازی کی بہت بڑی کتاب ہے، نام سے معلوم ہوتا

ہے کہ علم اسباب پر ہے،

(۸۰) حقائق الانوار فی حقائق الاسرار

موضوعات علوم پر ہے، اور اس میں ساتھ علم کے موضوع بتائے ہیں،

تصنیفات مختلفہ تصنیفوں پر بحث

امام صاحب کی تصنیفات کے ذکر میں ان تصنیفات کے ماخذ کا پتہ چلانا نہایت
مہم اور دشوار کام ہے، امام صاحب کے زمانے سے پہلے اگرچہ متاخرین کا دور شروع ہوا
تھا، اور ان کی تصنیفات دنیا سے اسلام میں پھیل چکی تھیں تاہم قدامت کی تصنیفات کا تمام
ذخیرہ مفقود نہیں ہو چکا تھا، اس لیے امام صاحب نے قدامت و متاخرین دونوں کی کتابوں سے
فائدہ اٹھایا، اور دونوں کے خیالات میں آمیزش پیدا کی، چنانچہ قفطی نے اخبار الحکماء میں
ان کی نسبت لکھا ہے

وکان علمہ محتفظاً من تصانیف
المتقدمین والمتاخرین
ان کا علم قدامت و متاخرین کی تصنیفات
سے ماخوذ تھا،

امام صاحب کی تصنیفات مختلف علوم میں ہیں، اور ہر علم کی کتابوں میں انھوں
نے ان لوگوں کے خیالات و مسائل سے فائدہ اٹھایا ہے، جو ان کے دور سے پہلے اس علم

مین خاص طور پر امتیاز و شہرت رکھتے تھے، مثلاً فلسفہ و حکمت میں انھوں نے ابو علی سینا اور فارابی کی تصانیف سے فائدہ اٹھایا ہے، چنانچہ قفطی نے ان کے حالات میں لکھا ہے کہ انھوں نے خراسان میں جا کر ابو علی سینا اور فارابی کی تصنیفات و تفسیرات حاصل کی اور ان سے ان کے علم میں بہت زیادہ اضافہ ہوا، ابو البرکات بغدادی کی کتاب لمعتیر سے انھوں نے خاص طور پر فائدہ اٹھایا ہے، اور جابجا اپنی فلسفیانہ تصنیفات میں اس کا حوالہ دیا ہے، بلکہ شہر زوری کی تصریح کے مطابق امام صاحب نے حکماء پر جو اعتراضات کیے ہیں، اکثر ابو البرکات بغدادی ہی سے ماخوذ ہیں۔

فن تفسیر میں عام مفسرین کی تفسیروں کے ساتھ خاص خاص عقلی مسائل میں انھوں نے ابو مسلم اصفہانی المتوفی ۳۲۲ھ، ابو القاسم طبری المتوفی ۳۲۹ھ، ابو بکر احم اور قفال المتوفی ۳۶۵ھ کی تفسیروں سے فائدہ اٹھایا ہے، اور یہ سب اگرچہ معتزلی ہیں جن کو امام صاحب نے خاص طور پر معرکہ آرائی کے لیے منتخب کیا ہے، تاہم بعض موقعوں پر نہایت بے نقصی کے ساتھ ان کی تعریف کی ہے، مثلاً ایک آیت کی تفسیر کے متعلق ابو مسلم کا قول نقل کر کے لکھتے ہیں،

وهذا القول عندی حسن معقول میرے نزدیک یہ قول عمدہ اور معقول ہے

وابو مسلم حسن الکلام فی اور ابو مسلم کا کلام تفسیر میں عمدہ ہوتا ہے،

التفسیر کثیر الغوص علی الدقائق اور وہ تہمین و دب کر خوب خوب نظر

واللطائف و دقائق نکالتا ہے،

قفال کی نسبت ایک موقع پر لکھتے ہیں،

واعلم ان القفال حجة الله جاننا چاہیے کہ قفال رحمہ اللہ کا کلام

کان حسن الکلام فی التفسیر
 دقیق النظر فی تاویلات آیات القرآن
 الا انه کان عظیم المبالغۃ فی
 تفسیر مذہب المعتزلۃ^۱
 تفسیر میں نہایت اچھا ہوتا ہے، اور وہ
 الفاظ کی تاویلات میں نہایت دقیق نظر
 تھے، البتہ وہ معتزلہ کے مذہب کے اثبات
 میں بہت زیادہ مبالغہ کرتے تھے،

ان کے علاوہ ان کی تفسیر کا عقلی حصہ جو تطبیق معقول و منقول سے تعلق رکھتا ہے، وہ
 حکماء اسلام کی تصنیفات سے ماخوذ ہے، چنانچہ اس تفسیر میں جا بجا ان کے اقوال نقل
 کرتے ہیں، مثلاً

وللحکماء فی تفسیر ہذا الایۃ
 کلام عجیب مفع علی اصولہم^۲
 والقول الثانی فی تفسیر ہذا الایۃ
 قول اصحاب نظر و ارباب المعقولۃ^۳
 اجماع حکماء الاسلام بھذا الایۃ
 علی ان العذاب لروحانی اشد
 واقوی من العذاب لجسمانی^۴
 اس اسیت کی تفسیر میں حکمائے ایک عجیب
 بات کہی ہو جو ان کے اصول پر متفرع ہو
 اس آیت کی تفسیر میں دوسرا قول اصحاب
 النظر و ارباب المعقولات کا ہے،
 حکماء اسلام نے اس آیت سے اس بات
 پر استدلال کیا ہے کہ عذاب روحانی عذاب
 جسمانی سے زیادہ قوی اور سخت ہو

اسی طرح تفسیر کبیر میں اور بھی بہت سے موقعوں پر ان حکماء کے اقوال نقل کیے ہیں،
 اور بعض موقعوں پر حاشیہ صاف تصریح کر دی ہے کہ ان اقوال کے نقل کرنے سے معقول
 و منقول میں تطبیق دینا مقصود ہے، چنانچہ قیامت کے حساب و کتاب کے متعلق حکماء
 اسلام کی رائے نقل کر کے لکھتے ہیں،

فہذا اقوال ذکریت فی تطبیق یہ اقوال ہیں جو حکمت و فلسفہ کیساتھ حکمت

الحکمة النبویة علی الحکمة الفلسفیة نبویہ کی تطبیق دینے کے متعلق بیان کیے گئے ہیں

لیکن امام صاحب نے کسی موقع پر ان حکماء کا نام بتایا ہے، نہ ان کی کسی تصنیف کا حوالہ ہے، اس بنا پر ہم یقین کے ساتھ نہیں بتا سکتے کہ امام صاحب نے اپنی تفسیر میں کن کن حکماء کے خیالات سے فائدہ اٹھایا ہے، البتہ شہر زوری نے اس قسم کے جن حکماء کا تذکرہ کیا ہے، ان کے نام حسب ذیل ہیں،

یعقوب کندی

اس نے اپنی بعض تصنیفات میں شریعت اور فلسفہ میں تطبیق دی ہے،

ابوزید بلخی

حکماء اسلام میں تھا، اور اس نے ایک کتاب میں جس کا نام کتاب لابانۃ عن الدیانۃ ہے شریعت کے اوامرو نواہی کے اسرار و حکم بیان کیے ہیں،

ابوالقاسم حسن بن فضل الکراہ

حکماء اسلام میں تھے، اور اپنی تصنیفات میں شریعت اور حکمت کے درمیان تطبیق دیتے تھے،

عبدلکریم شہرستانی

انھوں نے ایک تفسیر لکھی تھی جس میں فلسفیانہ اصول کے مطابق قرآن مجید کی آیتوں کی تاویل کی تھی،

اور امام صاحب نے غالباً تطبیق معقول و منقول میں انہی حکماء کی تصنیفات سے

فائدہ اٹھایا ہوگا، امام صاحب کے زمانے سے پہلے مجلس اخوان الصفا کے ممبروں نے بھی شریعت و حکمت کی تطبیق میں ۱۵ رسائل لکھے تھے، جو رسائل اخوان الصفا کے نام سے

۱۔ تفسیر کبریٰ ۲۔ صفحہ ۸۹ تا ۱۰۰ ۳۔ تاریخ الحکماء ۴۔ شہر زوری ۵۔ رسائل ۶۔ ایضاً ۷۔ ۸۔ ایضاً ۹۔ ۱۰۔ ایضاً ۱۱۔ ۱۲۔ ایضاً ۱۳۔ ۱۴۔ ایضاً ۱۵۔

مشہور ہیں لیکن خود امام صاحب کے تفسیر کبیر بلکہ اپنی دوسری تصنیفات میں بھی ان رسائل کا
کہیں تذکرہ نہیں کیا ہے، اس لئے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ امام صاحب نے اس مقصد میں
ان رسائل سے فائدہ اٹھایا ہے یا نہیں،

لیکن حکماء اسلام میں امام صاحب نے تفسیر کبیر کے مختلف مباحث میں
امام غزالی کی تصنیفات سے خاص طور پر فائدہ اٹھایا ہے اور باجائے ان کے نام کی
تصریح کی ہے،

چنانچہ ایک موقع پر نبوت کی بحث میں لکھتے ہیں کہ

میں نے شیخ ابو حامد غزالی کے کلام میں ایک عمدہ بحث دیکھی جس کا خلاصہ یہ ہے
کہ انسان یا ناقص ہوگا یا کامل یا نقصان و کمال دونوں سے خالی ہوگا، پھر ناقص
بذات خود اگر ناقص ہے، اور دوسرے کے حالات کے ناقص بنانے کی کوشش نہیں
کرتا یا یہ کہ وہ خود بذات خود ناقص ہونے کے ساتھ دوسروں کے ناقص بنانے کی کوشش
کرتا ہے تو پہلا شخص گمراہ ہے اور دوسرا گمراہ اور گمراہ ساز، اسی طرح کامل شخص بھی اگر
بذات خود کامل ہے لیکن دوسروں کی تکمیل میں کر سکتا تو یہی لوگ اولیاء ہیں اور

اے مولانا حمید الدین صاحب مرحوم کی یہ خاص عادت تھی کہ جب کسی کتاب کا مطالعہ کرتے تھے تو اثنائے مطالعہ
میں جو خیالات پیدا ہوتے تھے ان کو کتاب کے حاشیے پر لکھ دیتے تھے، اسی عادت کے موافق سفینہ راغب پاشا
میں نبوت کے متعلق امام صاحب کی حجازی کئی صفحوں میں مطالب عالیہ سے نقل کی ہے اس کے حاشیہ میں
مولانا مرحوم نے لکھا ہے کہ یہ تمام بحث رسائل اخوان الصفا سے اخذ ہوئی، اور مطالب عالیہ ان رسائل سے بہت زیادہ
اخذ کرتا ہے، اور جو شخص اسکی تفسیر کبیر کو غور سے پڑھے گا اسکو معلوم ہو جائیگا کہ اخوان الصفا کی راہوں کی طرف بہت یاد میلان
ہے لیکن وہ اسکا اخذ کرتا ہے اسلئے ناواقف شخص اسکو سنی اشعری خیال کرتا ہے (سفینہ راغب پاشا صفحہ ۲۸)

اگر ہدایت خود کامل ہونے کے ساتھ ناقصوں کی تکمیل بھی کر سکتا ہے تو ہی لوگ ایسا ہیں۔۔۔
 اور چونکہ نقصان و کمال اور کامل کرنے اور گمراہ کرنے کے مراتب یکساں و کیفیت کے لحاظ
 سے غیر متناسب ہیں، اس لیے ولایت اور نبوت کے مراتب بھی لازمی طور پر کمال و نقصان
 کے لحاظ سے غیر متناسب ہیں، اور ولی وہ انسان کامل ہے جو تکمیل کی قدرت نہیں رکھتا
 اور نبی وہ انسان ہے جو کامل بھی ہے اور کامل بنا بھی سکتا ہے، پھر اس کی روحانی طاقت
 کبھی صرف دو ناقص انسانوں کی تکمیل کر سکتی ہے، اور کبھی اس سے زیادہ طاقتور ہوتی
 ہے، اور دس اور سو آدمیوں کی تکمیل کر سکتی ہے، اور کبھی اس کی یہ قوت اس قدر قوی
 ہوتی ہے کہ وہ اثر کر سکتا ہے جو سورج و مینا میں کرتا ہے اس لیے وہ اکثر اہل عالم کی
 رجحان کو مقام تہل سے مقام معرفت تک اور دنیا کی جستجو سے آخرت کی جستجو کی طرف
 لے جاتا ہے، اور یہ مثال محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی روح کی ہے۔

اس خلاصہ کے نقل کرنے کے بعد امام صاحب لکھتے ہیں کہ

یہ اسرار عالیہ قرآن مجید کے الفاظ میں چھپے ہوئے ہیں، تو جو شخص قرآن مجید
 کے علم پر نظر ڈالتا ہے اور ان سے غافل رہتا ہے وہ علوم قرآن کے اسرار سے
 محروم رہتا ہے۔

اللہ نَزَّلَ السَّحَابَ وَالْأَنْصَابَ کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ

شیخ غزالی رحمہ اللہ نے اس آیت کی تفسیر میں ایک کتاب مشکوٰۃ الانوار کے نام
 سے تصنیف کی ہے، جس میں بیان کیا ہے کہ خداوند تعالیٰ اور حقیقت نور ہے، بلکہ نور
 صرف وہی ہے، اور ہم ان کے بیان کا خلاصہ بہت سے اضافوں کے ساتھ جن سرائے

بیان کی تائید ہوتی ہے نقل کرتے ہیں اس کے بعد بطریق انصاف ان کے بیان کی صحت اور فساد پر بحث کریں گے۔

ادنیٰ حیثیت سے انھوں نے زحمتی کی تفسیر کثافت کو پیش نظر رکھا ہے، بعض موقوفوں پر عید القامر جو جاتی کا نام بھی لیا ہے، لیکن ان کی اعجاز القرآن کا کہیں نام نہیں لیتے، اسی طرح جاحظ نے قرآن مجید کی فصاحت و بلاغت پر جو کتاب لکھی تھی، اس کا کہیں حوالہ نہیں دیتے۔

احکام القرآن یعنی قرآن مجید کے فقہی احکام کی تفسیر میں جو کتابیں لکھی گئی تھیں ان میں ابو جعفر ازی کی کتاب کا اکثر ذکر کرتے ہیں، اور چونکہ وہ حنفی ہیں، اور شافعی فقہ کے خلاف آیات احکام کی تفسیر کرتے ہیں، اس لیے اکثر بڑے زور و شور سے ان کا رد کرتے ہیں، وہ تفسیر کے مختلف مباحث میں ابن حزم ظاہری کی کتاب الملل النحل سے بھی فائدہ اٹھا سکتے تھے، لیکن انھوں نے کسی موقع پر اس کتاب کا نام نہیں لیا ہے جس گمان یہ ہوتا ہے کہ یہ کتاب ان کے پیش نظر نہ تھی۔

اصول فقہ میں ان کا اخذ امام غزالی کی کتاب تصنیفی اور ابو الحسن بھری کی کتاب معتمد ہے، چنانچہ اصول فقہ میں انھوں نے مہصول انہی دونوں کتابوں کی مدد سے لکھی ہے، اور صفحہ کے صفحہ ان کی عبارتیں بلفظ نقل کر دی ہیں، لیکن اسی کے ساتھ امام صاحب کسی کی کورانہ تقلید نہیں کرتے، بلکہ ہر مصنف اور کتاب کے متعلق اپنی ناقدانہ رائے رکھتے ہیں، اور مناسب موقوفوں پر اپنی تنقیدی رائے کا اظہار کر دیتے ہیں، چنانچہ ایک موقع پر لکھتی ہیں ایک دن مسعودی رحمہ اللہ میرے پاس نہایت زحمان و شادمان آئے، تو میں نے

ان کی اس مسرت کا سبب پوچھا، انھوں نے کہا کہ میں نے چوتھے بعد کتابین خریدی ہیں اور اسی وجہ سے مجھ کو یہ مسرت حاصل ہوئی، میں نے ان کتابوں کا نام پوچھا تو انھوں نے بہت سی کتابوں کے نام بتائے، یہاں تک کہ جب شہرستانی کی کتاب المائل والنخل کا نام لیا تو میں نے کہا کہ اس کتاب میں انھوں نے اپنے خیال میں اہل عالم کے مذاہب کا حال بیان کیا ہے، لیکن یہ کتاب معتبر نہیں ہے، کیونکہ انھوں نے اسلامی مذاہب کے حال استاد ابو منصور بغدادی کی کتاب الفرق بین الفرق سے نقل کیا ہے، لیکن وہ مخالفین کے ساتھ سخت تعصب رکھتے تھے، اور ان کے مذاہب صحیح طور پر نقل نہیں کرتے تھے، اور شہرستانی نے اسلامی فرقوں کے حالات اسی کتاب سے نقل کیے ہیں، اس لیے ان مذاہب کے نقل کرنے میں خلل واقع ہوا ہے، رہے فلاسفہ کے حالات تو ان کے متعلق جامع کتاب صنوان الحکماء ہے، لیکن شہرستانی نے اس کتاب سے بہت کم نقل کیا ہے، مذاہب عرب کا حال انھوں نے جاحظ کی کتاب ادیان العرب سے نقل کیا ہے، البتہ جو چیز شہرستانی کی نخل والنخل کی خصوصیات میں ہے وہ چار فصلیں ہیں، جنگو حسن بن الصباح نے فارسی زبان میں لکھا ہے، اور ان کو شہرستانی نے عربی میں نقل کیا ہے، مسعودی نے یہ بات سنی تو کہا کہ ان چاروں فصلوں کی تردید امام غزالی نے دل الخصال سے کر دی ہے، آپ نے اس کے متعلق امام غزالی کی بحث دیکھی ہے، میں اس بحث کو دیکھ چکا تھا، اور اس کو پسند کر چکا تھا، اس لیے میں نے کہا کہ میں نے اسکو دیکھا ہے، انھوں نے کہا کہ وہ کتاب میرے پاس ہے، میں لانا ہوں تاکہ آپ اس کا مطالعہ کریں، اور امام غزالی کی بحث کی قوت کو دیکھیں، میں نے کہا کہ اس کتاب کی ضرورت نہیں، لیکن انھوں نے اس کے لانے اور مطالعہ کرنے پر اصرار کیا، اور اپنے کتب خانے سے

وہ کتاب نکال لائے، اور سب کے پہلے حسن صباح کی یہ فارسی عبارت نقل کی

عقل پسندیدہ است و معرفت حق یا پسندیدہ نیست، اگر پسندیدہ است پس
کے عقل خویش باز باید گذاشت و اگر پسندیدہ نیست پس ہر آئینہ از معرفت حق معلوم
امام غزالی نے اپنی کتاب میں اس عبارت کو نقل کر کے اسکا معارضہ اس طرح کیا ہے،
دعوی پسندیدہ است پس قبول یک دعوی اولیٰ تر نیست از قبول ضد آن و اگر
دعوی پسندیدہ نیست پس ہر آئینہ عقل باید۔

اور جب مسعودی نے اس عبارت کو دیکھا تو ان کا چہرہ فرط مسرت سے چمک اٹھا
اور کہا کہ یہ کلام کس قدر عمدہ اور کس قدر دقیق ہے، میں اس پر خاموش رہا تو انھوں نے
پوچھا کہ آپ اس کے متعلق کیا کہتے ہیں؟ میں نے کہا کہ حسن صباح کا قول اگرچہ باطل
ہے، لیکن جو وجہ امام غزالی نے بیان کی ہے وہ بھی صحیح نہیں ہے، اس پر مسعودی
برہم ہوئے اور ان کے چہرے کا رنگ بدل گیا۔

ایک اور موقع پر لکھتے ہیں کہ

شرف مسعودی نے امام غزالی کی کتاب شفاء العیال کا تذکرہ کیا اور اس کی بڑی
تعریف کی، میں نے ان سے کہا کہ تم نے اخیر تک اس کا مطالعہ کیا ہے؟ اس پر انھوں نے
توقف کیا، میں نے کہا کہ اس کتاب میں بہت سی چیزیں قابل بحث ہیں، جن میں صرف
دو باتوں کو بیان کرتا ہوں۔

مسعودی نے اس کو سنا کہ کہا کہ میں مانتا ہوں کہ شفاء العیال میں یہ فروگزاشتیں ہیں
لیکن مستصفی ان عیوب کے پاک ہے، میں نے کہا کہ میں ایک بار طوس میں گیا تو لوگوں نے

مجھ کو امام غزالی کے صومہ بن ٹھہرایا، اور میرے پاس جمع ہوئے، میں نے کہا کہ تم لوگوں
 نے مستصفی کے پڑھنے میں اپنی عمریں ختم کر دی ہیں، تو تم میں اگر کوئی شخص اس پر قادر ہو
 کہ مستصفی کے اول سے آخر تک کوئی دلیل بیان کرے اور اس کو میرے سامنے خود
 امام غزالی کے بیان کے مطابق ثابت کرے، اور اس میں کوئی ایسی بات نہ ملائے جو
 اس سے الگ ہو، تو میں اس کو سو دیناروں کا، اس پر دوسرے روزانہ میں کا ایک
 ذہین آدمی جس کا نام امیر شرف شاہ تھا آیا، اور وارث منصوبہ میں نماز پڑھنے کے متعلق گفتگو
 کی، کیونکہ اس کے خیال میں اس مسئلہ کے متعلق امام غزالی کا بیان نہایت پر زور تھا، لیکن
 میں نے اس سے کہا کہ اس مسئلہ میں امام غزالی کا بیان نہایت ضعیف ہے، اور جب
 میں نے اس کو ثابت کیا تو امیر شرف شاہ بالکل بند ہو گیا، اور کہا کہ میرا خیال تھا کہ جب
 میں آپ کے سامنے اس مسئلے کو ثابت کروں گا، تو موعودہ سو دینار لے لوں گا، لیکن اب
 معلوم ہوا کہ ان سو دیناروں کا حاصل کرنا ناممکن ہے، میں نے مسعودی سے اس واقعہ کو
 بیان کیا تو وہ اور پریشان ہوئے، پھر میں نے ان سے کہا کہ میں تمہارے سامنے مستصفی
 کا ایک اور تحفہ پیش کرتا ہوں، یہ تحفہ چند اعتراضات کا ہے جو امام غزالی پر کیے ہیں اور
 ان اعتراضات کے بعد لکھتے ہیں کہ جب مسعودی نے یہ اعتراضات سنے تو بہت ڈال
 ہوئے، اور ان سے کوئی جواب نہیں دیا۔

(۳) امام صاحب کی تصنیفات کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ ان کی وجہ سے
 مسلمانوں کی تصنیفی تاریخ کا ایک نیا دور شروع ہوا، کیونکہ امام صاحب نے تصنیف و تالیف
 میں ایک خاص جدت پیدا کی، اور تصنیفات کے مرتب کرنے کا ایک نیا انداز قائم کیا۔

لے مناظرات امام رازی ص ۲۸ لے ایضاً ص ۲۹ لے ایضاً ص ۳۰

چنانچہ ابن خلدون نے امام صاحب کے حالات میں لکھا ہے کہ

وهو اول من اخترع هذا
الترتيب في كتبه واتي فيها
بما لم يسبق اليه
وهو پہلے شخص ہیں جس نے اپنی کتابوں میں
یہ ترتیب ایجاد کی اور ان میں ایسی باتیں بیان
کیں جن کو ان سے پہلے کسی نے بیان نہیں کیا تھا۔

اس بنا پر قراء کے بعد تصنیف و تالیف کا جو نیا انداز قائم ہوا اس کا پہلا خاکہ امام صاحب

ہی نے قائم کیا، اور امام صاحب کے بعد لوگوں نے اس کی تقلید کی،

(۳) امام صاحب کی تصنیفات کی بدولت دوسرا علمی انقلاب یہ پیدا ہوا کہ امام صاحب

کے زمانے تک قراء کی کتابیں و نیا ہے اسلام میں متداول تھیں، لیکن امام صاحب کی

تصنیفات نے جو حسن قبول حاصل کیا اس کی وجہ سے لوگوں نے قراء کی کتابیں بالکل

چھوڑ دیں، اس بنا پر امام صاحب کے بعد علوم اسلامیہ کا جو نیا دور شروع ہوا وہ امام صاحب

ہی کا پیدا کیا ہوا ہے، اور علم کلام اور فلسفہ میں متاخرین کا ماخذ و حقیقت امام صاحب

ہی کی تصنیفات ہیں،

(۴) امام صاحب کی تصنیفات کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ مشکل مشکل

مسائل کو اس قدر سہل اور آسان طریقہ سے بیان کرتے ہیں کہ ایک بچہ کو بھی ان کے سمجھنے

میں وقت پیش نہیں آتی، امام صاحب کی تصنیفات زیادہ تر فلسفہ اور علم کلام میں ہیں

اور امام صاحب سے پہلے فلسفہ و حکمت کے مسائل نہایت پیچیدہ اور دقیق الفاظ میں

بیان کیے جاتے تھے، سب سے پہلے امام غزالی نے اس ظلم کو توڑا اور فلسفہ و حکمت کے

دقیق سے دقیق مسائل کو ایسے آسان الفاظ میں بیان کیا کہ معمولی استوار و کا آدھی بھی ان کو

آسانی کے ساتھ سمجھ سکتا ہے، یہی طرز تھا جس کو امام غزالی کے بعد امام رازی نے اور زیادہ ترقی دی اور فلسفہ و حکمت کو بایکچہ اطفال بنا دیا۔

(۵) امام صاحب کی تصنیفات کی روزانہ مقدار جو تفسیر کبیر کی بعض سورتوں کی تفسیر سے معلوم ہوتی ہے، نہایت حیرت انگیز ہے، مثلاً سورہ انفال کی تفسیر کے خاتمہ میں لکھتے ہیں کہ "اس سورہ کی تفسیر رمضان ۶۰۱ھ میں اتوار کے دن تمام ہوئی، اس کے بعد سورہ توبہ کی تفسیر شروع کی ہو، اور اس کے خاتمہ میں لکھا ہے کہ "اس سورہ کی تفسیر ۳۱ رمضان ۶۰۱ھ میں جمعہ کے دن فراغت حاصل ہوئی، اس سورہ کی تفسیر مصری چھاپے میں ۱۹۳ صفحوں میں تمام ہوئی ہے، اور ہر صفحے میں ۳۱ سطریں ہیں جبکہ خط نہایت باریک اس لحاظ سے اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ رمضان کی پہلی تاریخ اتوار کے دن پڑی تھی تو سورہ توبہ کی تفسیر میں ۱۳ دن یعنی صرف دو ہفتے صرف ہوئے، اور اس حساب سے اگر ۱۹۳ صفحوں کو ۱۳ دن پر تقسیم کیا جائے تو تصنیف کی روزانہ مقدار تقریباً ۱۴ صفحے ہوتی ہے، اور یہ ایک ایسی مقدار ہے کہ عام طور پر لوگ روزانہ ۱۴ صفحے کی کتابت بھی مشکل کر سکتے ہیں،

سورہ مؤمن کی تفسیر ۲۰ ذیحجہ ۶۰۳ھ میں شہر ہرات میں تمام کی ہوئی اس کے بعد سورہ حم السجدہ کی تفسیر شروع کی ہے، جو ۲۰ ذیحجہ ۶۰۳ھ کو ظہر کے وقت تمام ہوئی ہے، اس سورہ کی تفسیر ۲۰ صفحوں میں تمام ہوئی ہے، جو صرف دو روز میں لکھی گئی ہے، اور اس حساب سے تصنیف کی روزانہ مقدار ۲۰ صفحے ہوتی ہے، جو پہلے سے بھی زیادہ حیرت انگیز ہے، اگرچہ بعض اوقات اس مقدار میں غیر معمولی کمی بھی واقع ہوئی ہے، مثلاً سورہ یوسف کی تفسیر ۶ شعبان ۶۰۱ھ میں تمام کی ہے، اور اس کے بعد سورہ رعد کی تفسیر شروع کی ہے، جو

۱۸ شعبان ۶۰۱ھ میں تمام ہوئی ہے، یعنی اس سورہ کی تفسیر میں گیارہ دن صرف ہوئے ہیں اور اس کے صفحات کی تعداد ۵۵ ہے، اس حساب سے اس سورہ کی تصنیف کی روزانہ مقدار صرف ۵ صفحہ ہے، تاہم اگر ان کی تصنیفات کے صفحات کی مجموعی تعداد کو ان کی زندگی کے دنوں پر تقسیم کیا جائے، تو ان کی تصنیفات کی روزانہ مقدار غیر معمولی ہوگی،

(۷) امام صاحب کی تصنیف و تالیف کا زمانہ نہایت بے اطمینانی اور پریشانی کی حالت میں گزرا ہے، اور تفسیر کبیر میں انھوں نے ہا بجا اپنی پریشانیوں اور بے اطمینانی کا اظہار کیا ہے، مثلاً سورہ یونس کی تفسیر کے خاتمے میں لکھتے ہیں کہ ”میں نے جب ۶۰۱ھ میں اس سورہ کی تفسیر ختم کی اور فرزند صالح محمد کی وفات سے تنگدل اور غمزدہ تھا، سورہ یوسف کے خاتمے میں بھی اپنی غمزدگی کا اظہار کیا ہے، طوائف الملوک کی اور خانہ جنگی کی وجہ سے بھی بے اطمینانی اور پریشانی رہتی تھی، لیکن ان پریشانیوں کے باوجود بھی تصنیف و تالیف کا سلسلہ جاری رہتا تھا، اور اس کے لیے سفر و حضر کی کوئی تخصیص نہ تھی، چنانچہ تفسیر کبیر میں بہت سی سورتوں کی تفسیریں سفر ہی کی حالت میں لکھی ہیں، اور ان سورتوں کے خاتمے میں اسکی تصریح کر دی ہے، اور اپنی پریشانی اور بے اطمینانی کا اظہار کیا ہے، سورہ انفال کی تفسیر کے خاتمے میں لکھتے ہیں کہ میں نے اس سورہ کی تفسیر ایک گاؤں میں ختم کی جو بغداد کے نام سے مشہور تھا، اور میں خدا سے دعا کرتا ہوں کہ خوف و ہراس، زلزلے کی سختی، اور ظالموں کے داؤ لگات سے نجات دے، سورہ ابراہیم کی تفسیر کے خاتمے میں لکھتے ہیں کہ اس سورہ کی تفسیر صحراے بغداد میں تمام ہوئی، اور میں خدا سے دعا کرتا ہوں کہ رنج و غم سے نجات دے، سورہ نبی اسرائیل کی تفسیر کے خاتمے میں لکھا ہے کہ اس سورہ کی تفسیر شہر غزنین

۱۰ تفسیر کبیر ص ۳۱۳ ۱۱ ایضاً ص ۵۰ ۱۲ ایضاً ص ۶۵ ۱۳ ایضاً ص ۸۱ ۱۴ ایضاً ص ۸۲

میں تمام ہوئی، سورہ کہف کی تفسیر بھی غزنین ہی میں لکھی ہے۔

تصنیف و تالیف کے لیے کوئی خاص وقت مقرر نہ تھا، بلکہ رات دن کے مختلف اوقات میں یہ مشغلہ جاری رہتا تھا، چنانچہ سورہ نحل کی تفسیر کے خاتمے میں لکھتے ہیں کہ اس سورہ کی تفسیر منگل کی رات کو عشا کے بعد معتدل زمانے میں ختم ہوئی، سورہ بنی اسرائیل کی تفسیر کے خاتمے میں لکھتے ہیں کہ اس سورہ کی تفسیر منگل کے دن ظہر اور عصر کے درمیان تمام ہوئی۔ سورہ صافات کی تفسیر کے خاتمے میں لکھتے ہیں کہ اس سورہ کی تفسیر جمعہ کے دن چاشت کے وقت ختم ہوئی۔ سورہ حم کی تفسیر کے خاتمے میں لکھتے ہیں کہ اس سورہ کی تفسیر ظہر کے وقت ختم ہوئی۔

(۶) امام صاحب کی تصنیفات کی سب سے بڑی خصوصیت استقصاء و جامعیت ہے۔ وہ ہر مسئلہ پر نہایت تفصیل سے بحث کرتے ہیں، اور اس مسئلہ پر جس قدر دلائل و براہین اور اعتراضات و جوابات ہوتے ہیں سب کو ایک جگہ جمع کر دیتے ہیں، مولانا شبلی نعمانی خاص طور پر ان کی تفسیر کبیر کے متعلق لکھتے ہیں کہ اگرچہ جیسا کہ ان کا عام انداز ہے، وہ وسعت بیان اور تبحر علمی کی رو میں رطب و یابس کی تمیز نہیں کرتے اور سیکڑوں ایسی اوچی اور سرسری باتیں لکھ جاتے ہیں، جو ان کے رتبے کے بالکل شایان نہیں ہوئیں، تاہم ان حشو و زوائد کے ساتھ سیکڑوں ایسے دقیق اور معرکہ الآراء مسائل حل کیے ہیں، جن کا کسی اور کتاب میں نام و نشان بھی نہیں ملتا، لیکن یہ تفسیر کبیر ہی کی خصوصیت نہیں ہے بلکہ ان کا یہ عام انداز بیان ہے اور اسی انداز بیان نے فقہاء و محدثین کو ان سے بہت

لے تفسیر کبیر ج ۵ ص ۶۷۲ لے ایضاً ص ۷۶۲ لے ایضاً ص ۷۶۲ لے ایضاً ص ۷۶۲ لے ایضاً ص ۷۶۲

ص ۱۷۳ لے ایضاً ص ۳۸۴ لے الکلام ص ۷۷

زیادہ بدگمان کر دیا ہے، چنانچہ علامہ ذہبی میزان الاعتدال میں ان کی نسبت لکھتے ہیں کہ وہ ذہانت اور عقلیات کے سردار ہیں، لیکن وہ حدیث سے بالکل بے بہرہ ہیں، اور ان مسائل پر جو دین کے ستون ہیں انھوں نے ایسے شہادت وارہ کیے ہیں جن سے حیرت پیدا ہوتی ہے۔

حافظ ابن حجر نے لسان المیزان میں لکھا ہے کہ "علم کلام اور اصول فقہ میں ان کی کتنا شہور اور صدا اول ہیں، اور ان کی بعض باتیں قابل قبول اور بعض باتیں قابل تردید ہیں ان پر یہ الزام لگایا جاتا تھا کہ وہ اعتراضات تو نہایت قوی کرتے ہیں لیکن ان کے جوابات میں کوتاہی کرتے ہیں، یہاں تک کہ بعض مغربیوں نے کہا ہے کہ ان کے اعتراضات تو نقد ہوتے ہیں اور جوابات اودھار، ابن وحیہ نے ان کا تذکرہ مدح و ذم دونوں کے ساتھ کیا ہے، اور ابن شمار نے ان کی بہت سی بری چیزیں نقل کی ہیں، نجم طوئی نے اسیر فی علم التفسیر میں لکھا ہے کہ میں نے قرطبی اور امام فخر الدین کی تفسیر سے علم تفسیر کی جامع اور کوئی تفسیر نہیں دیکھی، لیکن امام فخر الدین کی تفسیر میں عیوب بہت زیادہ ہیں، چنانچہ سراج الدین مغربی نے دو جلدوں میں ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام ماخذ ہے، اور اس میں تفسیر کبیر کی غلطیاں اور کمزوریاں دکھائی ہیں، وہ امام رازی پر سخت اعتراضات کرتے تھے، اور کہتے تھے کہ وہ مخالفین مذہب کے اعتراضات تو نہایت تحقیق کے ساتھ بیان کرتے ہیں، پھر اہل سنت کے مذہب کو نہایت کمزور طریقہ پر پیش کرتے ہیں، طوئی کا قول ہے کہ فلسفہ اور علم کلام کی کتابوں میں ان کی عام روش یہی ہے، اس لیے بعض لوگوں نے ان پر اہتمام لگایا ہے، لیکن یہ بات ان کے ظاہری حالات کے مخالف ہے۔

کیونکہ اگر وہ کسی خاص قول اور مذہب کو اختیار کرتے تو ان کو اس کے اظہار میں کس کا
 ڈر تھا، غالباً اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ فریق مخالف کی دلیل کے اثبات میں تمام اقوال
 ختم کر دیتے ہیں، پھر جب اپنی دلیل کے اثبات پر آتے ہیں تو ان کی قوت ختم ہو جاتی ہے۔
 کیونکہ روحانی طاقتیں جسمانی طاقتوں کی تابع ہوتی ہیں، خود امام رازی سے منقول ہے
 ہے کہ وہ کہا کرتے تھے کہ حدیث عالم پر مجھے سوا اعتراضات ہیں۔

۱۰ ملخص از لسان المیزان ج ۴ ص ۴۴ - ۴۵

علوم و فنون

امام صاحب کی تصنیفات کی جو فہرست ہم نے اوپر نقل کی ہے اس سے صاف ظاہر ہوگا کہ امام صاحب نے تقریباً تمام علوم و فنون پر کتابیں لکھیں، لیکن ان کو زیادہ تر شہرہ فلسفہ، علم کلام اور علم تفسیر کی وجہ سے حاصل ہوئی، اور ان کی تصنیفات کا جو مطبوعہ ذخیرہ آج موجود ہے وہ انہی علوم پر ہے، اس لیے ہم انہی تینوں علوم کے متعلق امام صاحب کے مجتہدانہ کارناموں کو بیان کرتے ہیں۔

فلسفہ منطق | جس طرح مسلمانوں کی علمی تاریخ میں بوعلی سینا اور فارابی نے فلسفہ ارسطو کے پیروی ہونے کی حیثیت سے شہرت عام حاصل کی ہے، اسی طرح امام رازی نے فلسفہ ارسطو پر اعتراضات کرنے میں ناموری حاصل کی ہے، چنانچہ شہر زوری نے امام صاحب کے حالات میں لکھا ہے کہ وہ بحث وجدال اور قیل و قال میں انتہائی درجے کو پہنچے ہوئے تھے، اور ان کے زمانے میں کوئی شخص اس میں ان کا ہمسرہ تھا، انھوں نے حکما، پرہیزگاروں سے شکوک و شبہات وارد کئے، اور ان کے بعض شبہات صحیح بھی ہیں۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ فلسفہ ارسطو پر دو قدح کرنے کا آغاز جو اسلام میں نہایت ابتدائی زمانے سے ہو چکا تھا، اس کی انتہا امام صاحب پر ہوئی، سب سے پہلے یحییٰ نحوی نے ارسطو کے رد میں ایک کتاب لکھی، اس کے بعد نظام معترفی نے جو مامون الرشید کے زمانے میں تھا ارسطو کی ایک کتاب کا رد لکھا، پھر اسی زمانے کے

قریب ابو علی جیالی نے جو مشہور معتزلی تھا، ارسطو کی کتاب کون و فساد کا رد لکھا، تیسری
 صدی میں حسن بن موسیٰ نوہجی نے کتاب الاراء والدیانات لکھی جس میں ارسطو کی منطق
 کے مہات مسائل پر اعتراضات کیے، جو مشکلیں اسلام سے ماخوذ تھیں، نوہجی کے بعد
 ابو بکر باقلانی نے دقائق کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں فلسفہ کا رد لکھا، پھر علامہ
 شہرستانی المتولد ۴۹۹ھ نے برقلس اور ارسطو کے رد میں ایک مستقل کتاب لکھی لیکن
 ابوالبرکات بغدادی نے اس میں سب سے زیادہ ناموری حاصل کی اور اپنی کتاب
 معتبر میں ارسطو کے اکثر مسائل و خیالات کو غلط ثابت کیا، یہ وہ لوگ تھے جن کا مقصد
 صرف رد و قدح تھا، اور وہ کسی مستقل فلسفہ کے بانی اور پیروں نہ تھے، لیکن شیخ شہاب الدین
 نقول المتوفی ۷۷۵ھ نے فلسفہ میں اپنا ایک مستقل طریقہ قائم کیا جس کا نام انھوں
 نے فلسفہ اشراق رکھا جو مشائیین یعنی ارسطو کے فلسفہ کا بالکل مخالف تھا، اس لیے
 انھوں نے اپنی کتاب حکمت الاشراق اور مشارع و مظاہر حاشیہ میں فلسفہ ارسطو کے مسائل
 کی تردید کی، ان سب کے بعد امام رازی کی باری آئی اور انھوں نے اپنے اعتراضات
 کی کثرت سے فلسفہ ارسطو کی رہی سہی وقعت بھی خاک میں ملا دی اور متاخرین کیلئے
 فلسفہ ارسطو پر رد و قدح کی ایک عام شاہراہ قائم کر دی، چنانچہ علامہ شہر زوری ان کے
 حالات میں لکھتے ہیں

اور ابو علی الحکماء شکوکا و شبہات
 انھوں نے حکماء پر بہت سے شکوک و شبہات
 کثرت... و اکثر من جاء بعدہ
 وارد کیے اور ان کے بعد جو لوگ پیدا ہوئے

علامہ مولانا شبلی مرحوم نے فلسفہ یونان اور اسلام کے حوالان سے ایک مستقل تاریخی مضمون لکھا ہے، اور ہم نے
 اس موقع پر اس کی تلخیص کر دی ہے،

صل بسبھا... وبعضہ مراد وہ ان شہادت کی وجہ سے گمراہ ہوئے اور

بعض لوگوں نے ان پر اضافہ بھی کیا،

علیہا ایضاً لے

یہ پتہ نہیں چلتا کہ امام صاحب نے حکماء پر جو اعتراضات کیے ان کا ماخذ کیا تھا، اور اس معاملہ میں کون کون سی کتابیں ان کے لیے دلیل راہ بنیں، شہر زوری نے لکھا ہے کہ امام صاحب نے حکماء پر جو اعتراضات کیے ہیں وہ زیادہ تر ابوالبرکات یہودی کو ماخوذ ہیں، اور وہ اسی کی ایجادات سے ہیں، اور اس کی تصدیق اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام صاحب نے اپنی فلسفیانہ تصنیفات میں جا بجا اس کی کتاب معتبر کا نام لیا ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ کتاب ان کے پیش نظر رہتی تھی، اس کے علاوہ امام صاحب نے اور کسی کتاب کا نام نہیں لیا ہے، جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کے زمانے سے پیشتر یہ کتابیں یا تو معروف ہو گئی تھیں، یا یہ کہ ان سے امام صاحب نے فائدہ ہی نہیں اٹھایا،

یہ بھی واضح طور پر معلوم نہیں ہوتا کہ فلسفہ کی ترویج سے امام صاحب کا مقصد کیا تھا؟ مولانا شبلی مرحوم نے علم الکلام میں لکھا ہے کہ "فلسفہ کے رو سے علم کلام کو صرف استفادہ تعلق تھا کہ اس کے جو مسائل مذہب اسلام کے مخالف ہوں وہ باطل کر دیے جائیں لیکن تسکین نے اسی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ عام طور پر فلسفہ یونانی کی غلطیاں ثابت کیں جس کی وجہ یہ تھی کہ فلسفہ یونان کا جب ترجمہ ہوا تو لوگ نہایت شغفگی سے اس کے گرد ویدہ ہو گئے، اس گرویدگی نے یہ اثر پیدا کیا کہ فلسفہ کے ہر قسم کے مسائل پر خوش اعتقاد کی نظر پڑتی تھی، اور اس کے ضعیف مسائل بھی قوی معلوم ہوتے تھے،

لے شہر زوری ص ۱۱۱ لے ایضاً ص ۱۱۱

انتہی میں اقل قلیل وہ مسائل بھی تھے جو بظاہر اسلام کے خلاف معلوم ہوتے تھے، مسکلیں
 جب خاص ان مسائل کو باطل کرتے تھے تو معتقدین فلسفہ کو خیال ہوتا تھا کہ جس علم کے
 اور تمام مسائل صحیح ہیں اس کے وہی مسائل کیوں ضعیف ہوں گے، جو اسلام کے مخالف ہیں
 اس ضرورت سے مسکلیں نے عام طور پر فلسفہ پر نظر ڈالی اور سیکڑوں مسائل کی
 غلطی ثابت کی، قدمائے مسکلیں نے قدر ضرورت پر اکتفا کیا تھا، لیکن متاخرین اور خصوصاً
 امام رازی نے سرے سے فلسفہ کی دھجیاں اوڑا دیں، لیکن مولانا سے مرحوم نے اسکی
 کوئی تاریخی شہادت پیش نہیں کی ہے، اس میں شبہ نہیں کہ فلسفہ کی عام وقعت اور اسطو
 و فلاطون کے عظمت ناموں سے بہت سے لوگ مرعوب ہو گئے تھے، اور ان کے
 دلوں سے مذہب کا اثر زائل ہو گیا تھا، اس لیے اس بات کی ضرورت تھی کہ فلسفہ کے
 مسائل اور حکم، کے خیالات پر تنقید کر کے ان کی وقعت اور ان کے اثر کو کم کیا جائے، اور
 مسکلیں اسلام میں امام غزالی نے اسی ضرورت سے تہافت الفلاسفہ لکھی، چنانچہ اس کے
 دیباچے میں لکھتے ہیں کہ "میں نے ایک گروہ کو جو اپنے آپ کو ذہانت و عظمت میں اپنے
 ہمسروں سے ممتاز سمجھتا ہے، دیکھا کہ وہ مذہبی قیود و احکام سے بالکل آزاد ہو گیا ہے،
 اور شعائر مذہبی اور عبادات وغیرہ کو شتم حقارت سے دیکھتا ہے، اور ان کے کفر کی وجہ
 صرف یہ ہے کہ جب انھوں نے سقراط، بقراط، افلاطون اور ارسطو وغیرہ کے شانہ اذنام
 نے اور ان کے تتبعین نے ہندسہ منطق، طبیعیات اور الہیات میں ان کی دقت نظری
 کی تعریف کی اور ساتھ ہی یہ بھی بیان کیا کہ باوجود اس علم و فضل کے یہ لوگ مذہب کے منکر
 تھے، اور اس کو ایک مصنوعی اور نمایشی چیز سمجھتے تھے، تو وہ بھی مذہب کے منکر ہو گئے،

تاکہ وہ بھی حکماء کے زمرے میں شامل ہو جائیں، اور عوامِ مجبور کی اُپد و مساعدت کی ذلت نہ گوارا کریں، اس بنا پر میں نے قدامِ فلاسفہ کی تردید میں یہ کتاب لکھی اور اہیات کے متعلق ان کے عقائد کی کمزوریاں دکھائیں،

اس کا صحیح طریقہ تو یہ تھا کہ پہلے تمام فلاسفہ یونان کے مسائل و خیالات یکجا جمع کیے جاتے، پھر یہ دیکھا جاتا کہ جن لوگوں نے یونانی زبان سے ان کے فلسفہ کا عربی زبان میں ترجمہ کیا ہے، انھوں نے اس میں کیا کیا تحریک و تبدیلی کی ہے، امام غزالی ان دونوں باتوں سے واقف تھے لیکن انھوں نے تمام فلاسفہ یونان میں سے صرف ارسطو کو منتخب کیا، اور اس کے فلسفہ کی جو شرح و تفسیر فارابی اور بوعلی سینا نے کی تھی، صرف اسی کو پیش نظر رکھا، اور اسکی وجہ یہ بیان کی کہ اور فلاسفہ کے مسائل و خیالات نہایت منتشر اور پراگندہ تھے، اور ارسطو ہی صرف ایک ایسا شخص تھا جس نے فلاسفہ یونان کے فلسفہ کی تسبیح و تہذیب کی، اور اس کو حشو و زوائد سے پاک کیا، اس لیے میں نے صرف اسی کی تردید پر قناعت کی اور اسلامی فلسفیوں میں فارابی اور بوعلی سینا سے بہتر طریقہ پر کسی اور نے ارسطو کے مذہب کو نقل نہیں کیا تھا، اس لیے یہ دونوں جس چیز کو صحیح سمجھتے ہیں اسی کی تردید پر اکتفا کیا ہے، لیکن امام غزالی نے عام طور پر ارسطو کے فلسفیانہ مسائل کی بھی تردید نہیں کی بلکہ اس کے صرف چند مسائل منتخب کر لیے، اور اس کی وجہ یہ لکھی کہ مذہبی حیثیت سے جن فلسفیانہ مسائل سے اختلاف کیا جاسکتا ہے ان کی چند قسمیں ہیں،

۱، ایک اختلاف تو محض لفظی نزاع کی حیثیت رکھتا ہے، مثلاً فلاسفہ خدا کو جوہر کہتے ہیں، لیکن جوہر سے ان کی مراد یہ نہیں ہے کہ وہ کسی چیز میں ہے بلکہ یہ مراد ہے

کہ کسی محل میں موجود نہیں بلکہ بذات خود قائم ہے۔ لیکن ہم کو اس کی تردید کی ضرورت نہیں، کیونکہ خدا کا قائم بالذات ہونا تو بہر حال متفق علیہ ہے، اس لیے اگر اس کی تعبیر جوہر کے لفظ سے کی جائے تو یہ صرف ایک لغوی اختلاف ہو جاتا ہے،

(۲) دوسرے قسم کے وہ مسائل ہیں جن کے مان لینے سے مذہبی اصول کو کوئی صدمہ نہیں پہنچتا، جیسے چاند اور سورج کے گھن کا مسئلہ، اس قسم کے مسائل کے تردید کی بھی ضرورت نہیں بلکہ جو شخص ان مسائل کی تردید کو مذہبی حیثیت دیتا ہے، وہ خود مذہب پر دست دمازی کرتا ہے، کیونکہ ان مسائل پر سند سی و لائل قائم ہیں جو بالکل یقینی ہیں، اس لیے اگر یہ ثابت کیا جائے کہ یہ مسئلے شریعت کے خلاف ہیں تو جو شخص ان دلائل کی قطعیت سے واقف ہے اس کو ان دلائل میں تو شک پیدا نہ ہوگا، بلکہ اس کے عکس خود مذہب ہی میں شک پیدا ہو جائے گا،

(۳) تیسرے قسم کے مسائل وہ ہیں جو اصول دین سے تعلق رکھتے ہیں مثلاً حدث عالمی، صفات باری، اور شرا جہاد کے مسائل، جن کا فلاسفہ یونان نے انکار کیا ہے اور یہی مسائل قابل تردید ہیں،

اس بنا پر امام غزالی نے الہیات کے چند مسائل لے لیے اور مذہبی حیثیت سے ان کی تردید کی لیکن امام رازی کی حیثیت اس معاملے میں امام غزالی بلکہ فلسفہ و منطق کے دو معتبرین سے بالکل مختلف تھی، ان سے پہلے صرف دو گروہ تھے، ایک گروہ تو حکماء قدیم کے جادہ سے سحر مویجہ و زکرنا پسند نہیں کرتا تھا، اور ہر چیز میں ان کی موافقت کرتا تھا، دوسرا گروہ ہر مسئلہ میں ان پر جادہ بنے جا اعتراضات کرتا تھا، اس لیے اس بات کی ضرورت تھی کہ فلسفہ کی موافقت و مخالفت میں جو کچھ لکھا گیا ہے، ان سب کو ایک

جمع کیا جائے، اور ان پر مجتہدانہ نظر ڈالی جائے، اس کے بعد جو مسائل صحیح ہوں ان
 کی تائید کی جائے، اور جو قابل اعتراض ہوں ان کی تردید کی جائے، اور امام صاحب نے
 یہی خدمت انجام دی، اس لیے ان کو امام غزالی سے بہت زیادہ وسعت
 نظر سے کام لینا پڑا، امام غزالی کی کتاب تہافت الفلاسفہ صرف یحییٰ نحوی
 کی کتابوں سے جیسا کہ شہر زوری نے تاریخ الحکماء میں لکھا ہے ماحوذ تھی، اور
 یحییٰ نحوی نے مذہبی حیثیت سے صرف عیسائیوں کو غرض کرنے کے لیے
 ارسطو وغیرہ کے فلسفہ کی تردید کی تھی، اور غالباً اسی قسم کے مسائل انتخاب
 کیے ہوں گے جو مذہب سے تعلق رکھتے ہوں گے، یا یہ کہ فلسفہ کی وقعت کے
 کم کرنے کے لیے فلسفہ کے تمام مسائل پر جا بجا ہر قسم کے اعتراضات کیے
 ہوں گے، بہر حال امام رازی سے پہلے صرف دو ہی قسم کے لوگ موجود تھے
 ایک تو وہ جو تمام مسائل میں حکماء قدیم کی اندھا دھند تقلید کرتے تھے
 دوسرے وہ جو ان کے تمام مسائل پر اندھا دھند اعتراضات کرتے تھے لیکن امام صاحب
 نے ان دونوں کے درمیان ایک معتدل روش اختیار کی اور فلسفہ کے جو
 مسائل قابل تائید تھے ان کی تائید کی اور جو مسائل قابل تردید تھے ان کی تردید
 کی، چنانچہ مباحث مشرقیہ کے دیباچے میں لکھتے ہیں کہ
 ”حکماء قدیم کی کتابوں کو پڑھ کر ہم یہ جانتے ہیں کہ ہر بات کا جو مغز
 ہو اس کو حاصل کر لیں، اور اس کو نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کر دیں
 جس میں نہ بہت زیادہ طوالت ہو نہ بہت زیادہ اختصار کہ اس سے پیچیدگی پیدا
 ہو جائے، اور اس کی ترتیب یہ ہو کہ پہلے تمام مطالب کو ایک دوسرے سے جدا

کر دین، پھر اس کے بعد یا تو ان کو مضبوط کریں یا ان کی تردید کریں، پھر شک و اعتراض
 کی باری آئے، اس کے بعد اگر ہم کو قدرت حاصل ہو تو ان شکوک و اعتراضات
 کو حل کریں، لیکن ان باتوں کے درمیان بعض اوقات ایسی باتیں پیش آجائیں گی
 جو مشہور کے مخالفت ہوں گی، اور ان سے جمہور کے کلام کی تردید ہوگی، جو لوگ
 تمام مسائل میں حکماء سے قدیم کی موافقت پر اعتقاد رکھتے ہیں، وہ جانتے ہیں کہ
 حکماء سے قدیم بھی بعض موقعون پر اپنے قدام کی مخالفت کرتے تھے، ان کے کلام
 پر ان کو اعتراضات تھے، اور اس کا اظہار صراحۃً نہ کہ تعریضاً کرتے تھے، اس لیے
 اگر رد و قدح کی یہ روش پسندیدہ نہیں، تو حکماء سے قدیم پر بھی یہی الزام عائد ہوتا
 ہے، اور اگر یہ روش عمدہ ہے اور اس مقلد کے خیال میں ہم کو حکماء سے قدیم کے
 نقش قدم پر چلنا چاہیے، تو یہ دشوار گزار راستہ جس سے گزرنے کے لیے بعض مقبول
 اور مشہور چیزوں کا چھوڑنا ضروری ہے، سیدھا راستہ ہے، اس لیے وہ حکماء
 قدیم کی پیروی کا جو فتوے دے رہے ہیں اسی سے یہ لازم آتا ہے کہ ہم ان کی
 تقلید کو چھوڑ دین، اب جس طرح تم کو اس گروہ کی باتوں کا تناقض معلوم ہو گیا،
 اسی طرح ان لوگوں کے طریقہ کی خرابی بھی معلوم ہوتی چاہیے جنہوں نے بڑے بڑے
 علماء و حکماء پر جاوید سچا رد و قدح کرنے کو اپنا مطمح نظر بنالیا ہے، اور ان کا خیال یہ
 ہے کہ چونکہ انہوں نے اس طریقہ سے اپنے آپ کو ان حکماء و علماء کا حریف بنالیا ہو
 اس لیے وہ بھی ان کے زمرے میں شامل ہو گئے ہیں، لیکن اس سے صرف ان کی
 بلاوت، غبارت اور جہالت کا اظہار ہوتا ہے، اس لیے جب ہم کو معلوم ہوا کہ
 یہ دونوں گروہ سیدھے راستے سے ہٹ گئے ہیں اور افراط و تفریط دونوں پر

چیزیں ہیں تو ہم نے ان دونوں کے درمیان اعتدال کی روش اختیار کی، اور
 دونوں اقوال میں سے بہترین قول کو اختیار کیا، اور یہ معتدل روش ہے کہ حکما
 کے جو مباحث و مسائل ہم تک پہنچے ہیں ان کے ثابت کرنے میں ہم پہلے انتہائی
 کوشش صرف کریں گے، اور اگر ہم ان کی تلخیص اور ان کے وجہ اثبات کے اظہار
 سے قاصر رہے تو اعتراضات کے وجوہ کی طرف اشارہ کریں گے۔ پھر ان کے محل
 کی تاویل اور ان کے مفصل کی تلخیص کی جو ان کی متفرق کتابوں میں مذکور ہیں،
 کوشش کریں گے، پھر اس کے بعد ہم ان کے ساتھ ایسے اصول شامل کریں گے
 جن کی تحریر، تحصیل، تقریر اور تفصیل کی توفیق خدا نے صرف ہمیں کو دی ہے،
 قدامت کو ان کی بالکل خبر نہ تھی، اس لیے ہماری یہ کتاب ان تمام مباحث پر مشتمل
 ہوگی جو اس کے علاوہ اسی قسم کی اور کتابوں میں مذکور ہیں، لیکن اسی کے ساتھ اس
 میں اور بہت سے کلی اصول، حقیقی قواعد، علمی نکتے اور سوالات و جوابات کا اضافہ
 بھی ہوگا اور ہمارے اس بیان کا اعتراف صرف وہی شخص کر سکے گا جو عقلاء کے
 اکثر مباحث اور علماء کی کتابوں کے مضمون سے پوری طور پر واقف ہوگا، اور
 اس طریقہ سے قدیم و جدید میں امتیاز کر سکے گا۔

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ

(۱) امام صاحب سے پہلے فلسفہ و حکمت کے متعلق قدامت نے جو کچھ لکھا تھا
 امام صاحب نے اس میں سے منتخب باتیں لے لیں، لیکن قدامت کی تصنیفات اور
 ان کی معلومات سے واقف ہونے کے لیے نہایت وسعت نظر کی ضرورت تھی،
 اور امام صاحب سے پہلے اور امام صاحب کے بعد اس معاملے میں ان کا کوئی دوسرا

ہمسر نہیں پیدا ہوا، شہر زوری نے تاریخ الحکما میں لکھا ہے کہ عمر بھران کا صرف یہی کام رہا کہ وہ لوگوں کے اقوال کو جمع کرتے تھے، پھر کبھی ان کی تہذیب کرتے تھے، کبھی تو غنیج، کبھی اختصار، کبھی بسط و تفصیل، کبھی عبارت کے ذریعہ سے ان میں تصرف کرتے تھے اور کبھی ایک ورق سے دوسرے ورق میں، اور ایک مسودہ سے دوسرے مسودہ میں ان میں تغیر کرتے رہتے تھے، اس طرز تحریر نے اگرچہ ان تصنیفات میں یہ عیب پیدا کر دیا ہے کہ وہ ہر قسم کے رطب و یابس اور مکرات کا مجموعہ ہو گئی ہیں، اور وہ اپنی تمام تصنیفات میں تھوڑے سے تغیر اور حذف و اضافہ کے بعد صرف ایک ہی بات کو بار بار کہتے ہیں، اور ان ہی کو دہراتے ہیں، تاہم ان کی تصنیفات کو پڑھکر ہر شخص کو ان کی وسعت معلومات کا اعتراف کرنا پڑتا ہے،

(۲) امام صاحب سے پہلے فلسفہ و حکمت کی بعض کتابوں میں حد سے زیادہ طوالت اور بعض میں حد سے زیادہ اختصار پایا جاتا تھا، جس سے معانی و مطالب میں نہایت پیچیدگی پیدا ہو جاتی تھی، امام صاحب نے ان دونوں طریقوں کو چھوڑ کر ایک درمیانی راستہ اختیار کیا، جس سے معانی و مطالب کی وضاحت مقصود تھی، اور ان کے اس طرز تحریر نے فلسفہ کو نہایت آسان اور سہل بنا دیا،

(۳) امام صاحب سے پہلے فلسفہ کے مسائل باہم مخلوط تھے، امام صاحب نے ہر مسئلہ کو ایک دوسرے سے الگ کر کے ان کو ایک خاص ترتیب کے ساتھ مرتب کیا،

(۴) ان تمام مراتب کے بعد یا تو ان مسائل کی تائید یا ان کی تردید کی، اگرچہ

یہ ایک غیر جانبدارانہ اور منصفانہ طریقہ تھا تاہم اس طرز تحریر نے ان کو نقصان پہنچا اور فلاسفہ سب کی نگاہ میں مبغوض بنا دیا، انھار محدثین کو تو ان پر یہ اعتراض ہے کہ وہ مخالفین کے شبہات کو تو نہایت قوت کے ساتھ بیان کرتے ہیں، اور ان کے جوابات میں کوتاہی کرتے ہیں، انھوں نے ثبات العقول میں خود تصریح کی ہے کہ وہ فریق مخالف کے مذہب کو اس قوت کے ساتھ ثابت کریں گے کہ اگر خود وہ فریق ان کو ثابت کرنا چاہتا تو اس سے زیادہ نہیں کر سکتا تھا اور فلاسفہ کو یہ اعتراض ہے کہ انھوں نے بغیر سوچے سمجھے حکم سے قدیم پر اعتراضات کیے ہیں، (۵) اس تائید و ترویج کے سلسلے میں امام صاحب کو بعض ایسی باتیں بھی کہتی

پڑیں جو مشہور اور مذہب جمہور کے مخالف تھیں، (۶) ان باتوں کے ساتھ امام صاحب نے منطق و فلسفہ میں اور بھی بہت سے تصورات و تغیرات کیے، جنکی وجہ سے ان کی حالت بالکل بدل گئی، مثلاً حکم سے قدیم کے یہاں علم منطقی علومِ اولیہ کی حیثیت رکھتا تھا یعنی وہ خود مقصود و بالذات علم نہ تھا، بلکہ وہ علومِ حکمیہ کے حاصل کرنے کا ایک ذریعہ تھا لیکن متاخرین حکماء اسلام نے اس میں جو تغیرات کیں ان کی وجہ سے وہ ایک مستقل علم بن گیا، اور سب سے پہلے امام صاحب نے اس کو ایک مستقل علم بنایا، چنانچہ علامہ ابن خلدون مقدمہ تاریخ میں لکھتے ہیں:

ثم تكلموا فيما وضعوا من ذلك	پھر متاخرین نے منطق کی شکل قائم کی
كلاما مستقيما ونظرا وافيا من	اس میں بڑے وسیع پیمانے پر کلام کیا
حيث انشد فن رياضي كلاما من	اور اس کو اس حیثیت سے دیکھا کہ وہ

ایک مستقل فن ہے، اس میں بڑے لمبی

چوڑی بحث پیدا ہو گئی اور سب سے

پہلے ایسا امام رازی نے کیا اور ان کے

بعد افضل الدین الخوجی نے،

حيث انه الة للعلوم فطال

الكلام فيه واتسع واول من فعل

ذلك الامام فخر الدين الخطيب

ومن بعده افضل الدين الخوجي

اس بنا پر منطق کی جو موجودہ شکل ہے، اس کے بانی اول امام صاحب ہی ہیں، فلسفہ کی جو موجودہ شکل ہے، اس کو بھی سب سے پہلے امام صاحب ہی نے قائم کیا، یونانیوں کے یہاں طبیعیات اور الہیات دونوں الگ الگ تھیں، اور الہیات کی ترتیب طبیعیات کے بعد تھی، اس کے بعد متاخرین حکماء اسلام نے فلسفہ و حکمت میں کتابیں لکھیں اور امام غزالی نے فلسفہ کی تردید کی، تو انھوں نے علم کلام اور فلسفہ کے مسائل کو باہم مخلوط کر دیا، جس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ ان مسائل سے ان کو اپنے مباحث میں سابقہ پڑتا تھا، دوسرے یہ کہ علم کلام کا موضوع اور اس کے مسائل فلسفہ الہیات کے موضوع و مسائل سے مشابہ تھے، اس لیے دونوں کو ایک علم ہو گئے تھے، اس کے بعد طبیعیات اور الہیات میں حکماء کی جو ترتیب تھی اس کو بدل کر دونوں کو ایک علم کر دیا، اور اس میں سب سے پہلے امور عامہ سے، پھر حیاتیات اور ان کے توابع سے پھر روحانیات اور ان کے توابع سے بحث کی، امام رازی نے مباحث مشرقیہ میں یہی روش اختیار کی اور ان کے بعد تمام علماء کلام نے اس کی تقلید کی، اور علم کلام اور فلسفہ و حکمت کے تمام مسائل مخلوط ہو کر ایک معجون مرکب تیار ہو گیا،

(۷) یہ حال فلسفہ و منطق کی جو موجودہ شکل ہے وہ امام صاحب کی قائم کی ہوئی ہے

اور یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ امام صاحب کا کارنامہ صرف یہ ہے کہ انھوں نے فلسفہ کی شکل کو ہر ممکن طریقہ سے بگاڑا ہے، بلکہ ان کا اس سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے جہاں تک ممکن ہو سکا ہے، فلسفہ کی تائید کی ہے، لیکن اسی کے ساتھ وہ حکماء قدیم کے بالکل مقلد بھی نہ تھے، اس لیے تائید کے ساتھ فلسفہ کی تردید بھی کی ہے، چنانچہ جو شخص ان کی کتاب مباحث مشرقیہ کو پڑھے گا اس کو صاف نظر آئے گا کہ انھوں نے سب سے پہلے فلسفہ کی دیوار کو جہاں تک ممکن ہو سکا ہے مضبوط بنیاد پر قائم کیا ہے، اس کے بعد اس کے اندر دم کی کوشش کی ہے، مثلاً مباحث مشرقیہ میں ہیولی کے اثبات پر پہلے دو دلیلین قائم کی ہیں، اور ان پر اعتراضات کیے ہیں، پھر تیسری دلیل خود قائم کی ہے، اور لکھا ہے کہ تیسری دلیل ان کی تائید میں ہم نے خود بہت کلفت ایجاد کی ہے، اس دلیل کے بعد لکھا ہے کہ ”ہم نے اس کو بہت سے ذہین اشخاص کے سامنے پیش کیا، لیکن انھوں نے اس کے کسی مقدمہ پر اعتراض نہیں کیا، لیکن اس کے بعد خود محض اس کے بعض مقدمات میں شک پیدا ہوا، اس شک کے بعد لکھتے ہیں کہ اب تک ہم ہیولی کے وجود پر کوئی دلیل نہیں قائم کر سکے ہیں، اس لیے جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے ان سب سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اب تک ہم کو اس بات پر کوئی دلیل نہیں مل سکی ہے کہ جسم ہیولی اور صورت سے مرکب ہے، اس لیے ہم اس کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کر سکتے، لیکن یہ بات کہ اس کی نفی کی بھی کوئی دلیل ہے، اس کی بحث اس کے بعد کی فصلوں میں آئے گی، غرض امام صاحب کا طرز یہ ہے کہ وہ ہر مسئلہ پر مخالفت و موافق دونوں قسم کے دلائل کا ڈھیر لگا دیتے ہیں، اور ساتھ ساتھ ان دلائل پر تنقید کرتے جاتے ہیں، فلسفہ کے تمام مسائل پر وہ اسی طرح بحث کرتے ہیں اور اس میں اس بات کی

تفریق نہیں کرتے کہ کون سے مسائل مذہب کے مخالف ہیں اور کون سے مسائل مذہب کے موافق ہیں، امام صاحب کے پہلے مسائل میں جو حکم و فلاسفہ گذرے ہیں، یعنی یعقوب کنری، فارابی، شیخ بوعلی سینا، وہ اگرچہ خود ارسطو و افلاطون کے پیروار تھے، لیکن ان میں سے کسی نے فلسفہ کے مسائل پر چون و چرا نہیں کی تھی، مشکوٰۃ میں شبہ مذہبی خیال کی بنا پر فلسفہ کے چند مسائل سے اختلاف کیا تھا، لیکن ان لوگوں کو صرف ان مسائل سے اختلاف تھا جو اسلام کے مخالف تھے، یہ طرز بالکل نہ تھا کہ عام طور پر یونانی فلسفہ کے مسائل یہے جائیں، اور ساتھ ساتھ ان پر تنقید بھی ہوتی جائے، امام صاحب سے پہلے امام غزالی نے فلسفہ کے چند مسائل پر تنقید کی تھی، پھر شیخ الاشراق اور ابوالبرکات بغدادی نے فلسفہ ارسطو کے مسائل پر اعتراضات کیے تھے، لیکن ان بزرگوں کی کوششیں محدود تھیں، امام باقری پہلے شخص ہیں جس نے اس طرز میں وسعت پیدا کی اور فلسفہ کے ہر قسم کے مسائل پر خواہ وہ مذہب کے موافق ہوں یا مخالف عام طور پر اعتراض کیا، اور اس کے بعد ایک عام شاہراہ قائم ہو گئی، اور متاخرین نے اسی طرز پر فلسفہ نگاہیں لکھیں،

امام صاحب کے مسائل فلسفہ کا جو ذخیرہ تھا، وہ مختلف خیالات و نظریات کا مجموعہ تھا، اس مجموعہ میں کچھ مسائل تو وہ تھے جن کو خود یونانیوں نے ایجاد کیا تھا، اور مشکوٰۃ میں کو صرف انہی مسائل سے بحث تھی، لیکن حکماء اسلام نے اسلامی عقائد کو پیش نظر رکھ کر اس میں اور بھی بہت سے مسائل کا اضافہ کر دیا تھا، مثلاً نجوم، معجزہ، کرامت، وحی، انہماک اور دیگرہ کے متعلق فلسفہ کی کتابوں میں جو بحثیں ہیں وہ حکماء اسلام کی ایجاد ہیں، فلاسفہ یونان نے ان مسائل پر کچھ نہیں لکھا ہے،

حکماء اسلام میں اس قسم کے مسائل پر سب سے جامع اور اچھوتی بحث شیخ بوعلی سینا نے کی تھی، چنانچہ شیخ نے اشارات کے مختصر جامع بین مقامات عارفین پر جو کچھ لکھا ہے اس کے متعلق خود امام صاحب لکھتے ہیں کہ "اس کتاب کا یہ باب سب سے زیادہ اہم ہے کیونکہ شیخ نے ہوفیہ کے علوم کو اس انداز سے مرتب کیا ہے کہ اس پہلے اور اس کے بعد کسی نے ان کو اس انداز سے مرتب نہیں کیا" لیکن باوجود اس اثرات کے امام صاحب کے نزدیک فلسفیانہ کتابوں میں ان مسائل کو فلسفیانہ اصول کے مطابق ثابت کرنا چاہیے، لیکن حکماء اسلام نے ان کو ان اصول کے مطابق ثابت نہیں کیا ہے، مثلاً شیخ نے اشارات میں نبی کی ضرورت پر جو دلیل قائم کی ہے اس کا خلاصہ امام صاحب کے الفاظ میں یہ ہے کہ جب تک چند اشخاص ایک جگہ قیام کر کے زندگی نہ بسر کریں ان کی معیشت مکمل نہیں ہو سکتی لیکن ان اشخاص کا اجتماع شریعت کے بغیر مکمل نہیں ہو سکتا، اور شریعت کا وجود شارع کے بغیر نہیں ہو سکتا، پھر اس شارع کے پاس ایسے معجزات ہونے چاہئیں جن سے یہ ثابت ہو کہ وہ شریعت کو خدا کے پاس سے لایا ہے، اور اس شریعت کو مختلف قسم کی عبادات پر مشتمل ہونا چاہیے، غرض نبی کی ضرورت پانچ مقدمات سے ثابت ہوتی ہے،

(۱) ایک قویہ کہ انسان اپنی معیشت کی اصلاح اجتماع کے بغیر نہیں کر سکتا کیونکہ انسان کی غذا، لباس اور مکان سب مصنوعی چیزیں ہیں، قدرتی نہیں ہیں لیکن ایک شخص ان تمام چیزوں کو نہیں بنا سکتا، بلکہ ایک بہت بڑی جماعت کی

ضرورت ہے، جن میں بعض لوگ کاشتکاری کریں اور بعض لوگ کاشتکاری کے آلات بنائیں، اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ انسان مدنی الطبع ہے۔

(۲) دوسرا یہ کہ یہ اجتماع شریعت کے بغیر مکمل نہیں ہو سکتا، کیونکہ ہر شخص تمام فوائد کو خود حاصل کرنا چاہے گا اس لیے اگر ایک ہی شخص کو تمام جہانی فوائد حاصل ہو جائیں تو دوسرا شخص ان سے محروم رہے گا، اور اس سے اس کے دل میں عداوت پیدا ہوگی، اس سے معانوم ہو کہ اجتماع انسانی جھگڑوں کے پیدا ہونے کا سبب ہے ایسی حالت میں اگر کوئی شریعت نہ ہوگی تو نہایت فتنہ و فساد پیدا ہو جائے گا۔

(۳) تیسرا یہ کہ ایک شارع کا وجود ضروری ہے، کیونکہ اگر ایک ایسے شخص کا وجود نہ ہو جو شریعت کو بیان کرے تو اس شریعت ہی کا وجود نہ ہوگا،

(۴) چوتھے یہ کہ اس شارع میں ایسی مخصوص باتیں ہونی ضروری ہیں جن سے یہ ثابت ہو کہ وہ اس شریعت کو خدا کے پاس سے لایا ہے، ورنہ اس کے قول کو دوسرے کے قول پر کوئی ترجیح نہ ہوگی، اور چونکہ اس بات کا علم کہ یہ معجزے ہیں بات پر دلالت کرتے ہیں کہ خدا اس کی تصدیق کرتا ہے اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک یہ علم نہ ہو کہ ایک خدا موجود ہے، جو عذاب و ثواب دیتا ہے، اس لیے ان چیزوں کے علم کا حاصل کرنا بھی ضروری ہے، کیونکہ مصالح عالم کے انضباط میں شارع کا بہترین اصول ثواب کی ترغیب دینا اور عذاب سے ڈرانا ہے، اس لیے عذاب و ثواب دینے والے خدا کا علم ضروری ہے،

(۵) پانچویں یہ کہ اس شریعت کو عبادات پر مشتمل ہونا ضروری ہے، کیونکہ مصلحت عالم کے لیے چونکہ خدا کا علم ضروری ہے اس لیے ایک ایسی چیز ہونی چاہیے جو لوگوں کو

اس معبود کو یاد دلاتی رہے، اور یہ چیز صرف عبادات بدنیہ ہے، اس کے ساتھ حکمت کا اقتضایہ ہے کہ یہ عبادات واجب ہوں اور ان کے بار بار کرنے سے یہ یاد دہانی قائم رہے، مثلاً جب نمازات دن میں پانچ بار فرض ہوگی تو وہ نماز پڑھنے والے کو لازمی طور پر پانچ بار معبود کو یاد دلائے گی، اور یہ تکرار اس یاد دہانی کے استحکام کا سبب ہو جائے گا، اور اس طریقہ سے یہ عادات شریعت جو حیات انسانی کے بقا کا سبب ہے، ہمیشہ قائم رہے گی، یہ تو عبادات کا دنیوی فائدہ ہے، اور آخرت میں اس کا فائدہ بہت بڑا ثواب ہے۔

امام صاحب کو شرعی حیثیت سے ان باتوں پر کوئی اعتراض نہیں ہے، البتہ ان کے نزدیک فلسفہ کی کتابوں میں جو باتیں فلسفیانہ طریقہ پر ثبوت کی جائیں ان کو فلاسفہ کے اصول کے مطابق ثابت کرنا چاہیے، اور نبوت کے اثبات کا یہ طریقہ فلاسفہ کے اصول کے مطابق نہیں ہے، کیونکہ پیغمبر کی ضرورت کے تو یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ وہ واجب لذات ہے، البتہ اگر معتزلہ کے خیال کے مطابق اس کے یہ معنی ہیں کہ خدا پر اس کا پیدا کرنا واجب ہے، تو یہ فلسفیوں کا قول نہیں ہے، اور اگر اس سے یہ مراد ہے کہ پیغمبر کا وجود چونکہ نظام عالم کا سبب ہے اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خدا تمام کمالات اور تمام بھلائیوں کی علت ہے اس لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اس پیغمبر کی بھی علت ہو، تو یہ بھی صحیح نہیں، کیونکہ یہ ضروری نہیں ہے کہ جو چیز اس عالم کے لیے مفید ہو اس کا اس عالم میں موجود ہونا بھی ضروری ہے، کیونکہ اگر اہل دنیا کو تمام فضائل کا مجموعہ بننا کر پیدا کیا جاتا تو یہ بات ان کی موجودہ حالت سے بہتر اور مفید ہوتی، حالانکہ اہل دنیا کو اس طریقہ سے پیدا نہیں کیا گیا، اس لیے یہ کہا جاسکتا ہے کہ پیغمبر کا وجود اگرچہ اس کے

عالم سے زیادہ مفید ہے، لیکن اسی کے ساتھ اس کا وجود ضروری نہیں ہے، اور
اس کے کوئی اور معنی ہیں تو اس کو بیان کرنا چاہیے، تاکہ ہم اس کے صحت و
فساد پر بحث کریں۔

یہ بات بھی کہ "پغمبر کے لیے ایسے معجزات کی ضرورت ہے جن سے یہ ثابت
ہو کہ وہ اس شریعت کو خدا کے پاس سے لایا ہے" فلسفیوں کے اصول کے مطابق
نہیں ہے، کیونکہ شیخ نے خود منطاً عاشقین بیان کیا ہے کہ پغمبر کو معجزات پر اس لیے
قدرت حاصل ہوتی ہے کہ اس کے نفس میں ایسی قوت موجود ہوتی ہے جو ان معجزات
پر اس کو قادر کرتی ہے، لیکن وہ یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ یہ قوت ایک جاویدگر کی روح
میں بھی ہوتی ہے، اس لیے سچے پغمبر اور ایک جاویدگر میں صرف یہ فرق ہے کہ پغمبر
نیکوں کی اور جاویدگر براہمنوں کی دعوت دیتا ہے، اور نیکی اور بدی کا فرق محض عقل
سے معلوم ہو سکتا ہے، اور جب یہ حالت ہے تو پغمبر اور غیر پغمبر بن عقل بذات خود
فرق کر سکتی ہے، اس کیلئے معجزات کی ضرورت نہیں، اس کے علاوہ معجزات پغمبر کی
صداقت پر اس لیے دلالت کرتے ہیں کہ وہ خود خداوند تعالیٰ کی تصریح کے قائم مقام
ہوتے ہیں، اور یہ اس بات پر مبنی ہے کہ خداوند تعالیٰ جزئیات کا عالم اور عالم غیبی
ہے، لیکن فلاسفہ اس کا انکار کرتے ہیں، اس لیے یہ بات ان کے مذہب کے مطابق کیونکہ
صحیح ہو سکتی ہے، اسی طرح لوگوں کو گناہوں سے باز رکھنا فلاسفہ کے قول کے مطابق
صحیح نہیں ہے، کیونکہ گناہگار کے عذاب کے متعلق ان کے قول کا حاصل یہ ہے کہ جن
روحوں کا میلان دنیا اور تعلقات دنیا کی طرف بہت زیادہ ہوتا ہے جب وہ اپنے
جسموں سے الگ ہوتی ہیں تو ان کی مشاق ہوتی ہیں، لیکن وہ ان کو حاصل نہیں کرتے

اس لیے عذاب ہیں مبتلا ہو جاتی ہیں لیکن اگر ہم یہ فرض کریں کہ ایک انسان نے بہت سے لوگوں کو قتل کر دیا اور ان کے مال کو لوٹ لیا پھر اس کو بھول گیا اور اسی حالت میں مر گیا تو اس کی وجہ سے اس پر عذاب نہ ہوگا کیونکہ عذاب شوق کی وجہ سے ہوتا ہے اور ہم نے یہ فرض کر لیا ہے کہ اس کی روح میں یہ شوق نہیں پایا جاتا، اس سے معلوم ہوا کہ یہ مسئلہ فلاسفہ کے اصول کے مطابق صحیح نہیں ہے، ان اعتراضات کے بعد امام صاحب لکھتے ہیں کہ

واعلم ان السبب في وقوع	جاننا چاہیے کہ اس قسم کی باتیں فلسفہ
امثال هذه الكلمات في السنة	کی زبان پر ایسے آئین کہ فلسفیوں کے مذہب
الفلسفة انهم كرهوا التصريح	اور اعتقاد کی تصریح کو انھوں نے پسند
بمخلص من جهود وحصل مقصد	نہیں کیا اس لیے اس قسم کے الفاظ کو بول
فالدواعي التشبه بالمسلمين	مسلمانوں سے مشابہت پیدا کرنی چاہی
في اطلاق هذه الالفاظ و	اور محقق پر یہ پوشیدہ نہیں کہ ان میں کوئی
المحقق لا يخفى عليه ان شيئا	چیز ان کے اصول کے مطابق
منها لا يستقيم على اصولهم	صحیح نہیں

ملاحظہ کا ایک اعتراض یہ ہے کہ اگر خدا موجود ہے اور اس نے دنیا کو علم و حکمت کے ساتھ پیدا کیا ہے، تو اس میں برائیاں کیوں پائی جاتی ہیں، اگر وہ دنیا کو خیر نصیب کے ساتھ پیدا کرتا تو اس سے اس کی قدرت و حکمت زیادہ نمایاں ہوتی، اس بنا پر شیخ نے اشارت میں خیر و شر پر ایک مفصل مضمون لکھا ہے جس کا خلاصہ امام صاحب کی تشریح کے مطابق یہ ہے کہ خیر و شر کے لحاظ سے موجودات کی صورت پانچ قسمیں ہوتی ہیں

(۱) وہ موجودات جن میں صرف بھلائی ہی بھلائی پائی جائے،
 (۲) وہ موجودات جن میں اگرچہ کچھ برائیاں بھی ہوں لیکن ان میں بھلائی
 برائی سے زیادہ ہو،

(۳) وہ موجودات جن میں برائی اور بھلائی دونوں کی برابر پائی جائیں،
 (۴) وہ موجودات جن میں برائیاں بھلائی سے زیادہ پائی جائیں،
 (۵) وہ موجودات جن میں صرف برائی ہی برائی پائی جائے،
 ان میں پہلی قسم کا وجود تو خدا کی حکمت اور رحمت کے بالکل مطابق ہے، دوسری
 قسم بھی حکمت سے خالی نہیں، کیونکہ اگرچہ پراسیوں کی وجہ سے ان کا وجود نہ ہو تو
 بیشتر بھلائیوں سے دستبردار ہونا پڑے گا، مثلاً آگ میں جلانے کی جو خاصیت ہے
 اس سے ہزاروں فائدے حاصل ہوتے ہیں، لیکن کبھی کبھی اس سے بعض انسان یا جانور
 بھی جل جاتے ہیں، اس لیے اگر اس برائی کی وجہ سے اس کو پیدا کیا جائے تو یہ تمام
 فوائد بھی حاصل نہ ہوں گے،

دنیا میں جتنی قسمیں ہیں وہ انہی دونوں قسموں میں داخل ہیں، ان کے علاوہ تیسری
 جو بھٹی اور پانچویں قسم کا وجود نہیں ہے، کیونکہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا میں اگرچہ
 آلام و استقامت نہایت کثرت سے پائے جاتے ہیں، لیکن صحت و سلامت کا وجود ان کے
 بہت زیادہ ہے، اس سے معلوم ہوا کہ یہ برائیاں بالکل عرضی ہیں، یعنی جن چیزوں میں
 بھلائی زیادہ ہیں، ان کے لیے یہ تھوڑی سی برائیاں بھی لازم ہیں، اور اسی لزوم
 کی وجہ سے برائیاں ان سے الگ نہیں ہو سکتیں، لیکن امام صاحب کے نزدیک
 حکم کے اصول کے مطابق خیر و شر کی بحث ہی نہیں پیدا ہو سکتی، کیونکہ حکم رنہ خدا کو

فاعل مختار مانتے ہیں اور نہ حسن و قبح عقلی کے قائل ہیں، اور یہ بحث انہی دونوں
 اصول سے تعلق رکھتی ہے، کیونکہ جو لوگ خدا کو فاعل مختار مانتے ہیں اور ان کے
 نزدیک خدا کو ہر کام کے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار حاصل ہے، ان سے یہ سوال کیا
 جاسکتا ہے کہ خدا نے ایسا کیوں کیا؟ اور ایسا کیوں نہیں کیا؟ لیکن جب حکم کے
 نزدیک خدا موجب بالذات ہے اور اس سے جو افعال صادر ہوتے ہیں، ان کا
 صادر نہ ہونا محال ہے، تو یہ سوال ہی نہیں کیا جاسکتا، آفتاب سے روشنی بہر حال
 نکلے گی خواہ یہ روشنی مضر ہو یا مفید؟ کیونکہ روشنی آفتاب کے لیے لازمی، اور اس سے
 روشنی کا نہ نکلنا محال ہے، اسی طرح اس سوال کے لیے حسن و قبح عقلی کا قائل ہونا
 بھی ضروری ہے، جیسا کہ معتزلہ کا عقیدہ ہے، ورنہ جو لوگ حسن و قبح عقلی کے قائل نہیں
 ان کے نزدیک خدا کے کسی فعل میں برائی نہیں ہے، وہ جو کچھ کرتا ہے، وہ بہتر و پسندیدہ
 ہے، جیسا کہ اشاعرہ کا خیال ہے، بہر حال یہ بحث صرف معتزلہ کے اصول کے مطابق
 صحیح ہو سکتی ہے، جو خدا کو فاعل مختار مانتے ہیں اور اس کے ساتھ حسن و قبح عقلی کے بھی
 قائل ہیں، لیکن جو لوگ ان دونوں اصولوں کو نہیں مانتے یعنی حکماء و اشاعرہ ان کیلئے
 یہ ایک غیر ضروری بحث ہے، البتہ حکماء اس مسئلہ پر دو حیثیتوں سے بحث کر سکتے ہیں،
 (۱) ایک تو یہ کہ ان کو یہ معلوم ہو جائے کہ مخلوقات الہی ان پانچوں قسموں
 میں سے کس قسم میں داخل ہیں، یعنی ان میں صرف بھلائی ہی بھلائی یا برائی ہی برائی پائی
 جاتی ہے، یا ان میں برائی اور بھلائی دونوں مخلوط ہیں،
 (۲) دوسرے یہ کہ خدا کو ایک کامل ترین نظام کا علم ہونا اس نظام کے وجود
 کی علت ہے، اس لیے یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ وہ کامل ترین نظام کیا ہے؟

اسکا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہی نظام پیدا کیا گیا ہے۔

بر حال امام صاحب نے فلسفیانہ مسائل کی تردید میں اس کی کوئی تقریب نہیں کی ہے، کہ وہ مذہب کے موافق ہیں یا مخالف؟ بلکہ وہ فلسفہ کے تمام مسائل پر فلسفیانہ اصول کے مطابق گفتگو کرتے ہیں، اس لیے وہ اس حیثیت سے تمام متکلمین سے مختلف و ممتاز ہیں، البتہ انھوں نے فلسفیانہ مسائل پر جو اعتراضات کیے ہیں، ان کے پیش نظر رکھنے کے بعد انسان کو یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ فلسفہ بلکہ علم کلام بھی کوئی تشفی بخش چیز نہیں ہے، اس لیے اس کے دل سے فلسفہ اور علم کلام کی عظمت کا اثر بالکل زایل ہو جاتا ہے، اور وہ ایک ایسے علم کی جستجو میں مصروف ہو جاتا ہے، جو نکتہ چینی اور خردیہ سے بالاتر ہو، اور یہ چیز امام صاحب کے نزدیک صرف قرآن مجید ہے، چنانچہ وہ خود اپنے وصیت نامہ میں لکھتے ہیں کہ میں نے فلسفہ اور علم کلام دونوں کے طرز و طریق کی جانچ کی تو ان میں وہ فائدہ نہیں دیکھا جو اس فائدہ کے برابر ہو جس کو میں نے قرآن مجید میں پایا، کیونکہ وہ تمام عظمت و جلال کو صرف خدا کے لیے تسلیم کر دیتا ہے اور اعتراضات و مناقضات میں تہمتی کرنے سے روکتا ہے۔

فلسفیانہ مسائل پر وہ قدس کی ابتدا اگرچہ ابتدا ہی سے ہو چکی تھی لیکن امام صاحب نے اس کو انجام تک پہنچایا، اس لیے جو لوگ فلسفہ کے حامی تھے، انھوں نے خاص طور پر امام صاحب کی مخالفت کی اور ان کے اعتراضات کے جوابات دیے، فلسفہ و حکمت کی دو قسمیں تھیں، ایک حکمت ذوقیہ جس کا وجود انظار و نظر تھا، اور دوسری حکمت نظریہ جو ارسطو کی طرف منسوب تھی، مسلمانوں میں اگرچہ عام طور پر حکمت نظریہ یعنی ارسطو کے فلسفہ کی اشاعت ہوئی ہے، اور امام صاحب نے اسی فلسفہ کو اپنے

اعتراضات کا آماجگاہ بنایا، تاہم شیخ الاشراق کی وجہ سے بعض مسلمان فلسفیوں
 میں حکمت ذوقیہ کا ذوق بھی پیدا ہو چکا تھا، اس لیے ان لوگوں کو فلسفہ کی یہ بے وقتی
 گوارا نہیں ہوئی، اور انھوں نے امام صاحب کے اعتراضات کو اسی ذوق کی نا اشنائی
 کا نتیجہ قرار دیا، اور امام صاحب کی اس فلسفیانہ روش کو نا پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا
 چنانچہ شہر زوری نے جو غالباً حکمت ذوقیہ کا ذوق شناس اور شیخ الاشراق کا نہایت
 مداح ہے، امام صاحب پر نہایت سخت الفاظ میں نکتہ چینی کی، اور امام صاحب
 کے تذکرے میں لکھا کہ وہ بحث و مناظرہ اور مد و قدح میں درجہ کمال کو پہنچے ہوئے
 تھے، اور ان کے زمانے میں کوئی شخص بحث و نظر میں ان کا ہمسر نہ تھا، وہ نہایت
 ذہین اور بڑے صاحب فکر تھے، اکثر علوم میں ان کی تصنیفات ہیں، لیکن حکماء
 محققین کے زمرے میں ان کا ذکر نہیں کیا جاسکتا، اور ذوقی النظر لوگوں کی صف اول
 میں ان کا شمار نہیں ہو سکتا، انھوں نے حکماء پر بکثرت شکوک و شبہات وارد کیے،
 اور ان کو حل نہ کر سکے، ان کے بعد جو لوگ پیدا ہوئے، ان میں اکثر لوگ ان کی وجہ
 سے گمراہ ہوئے، اور ان شبہات سے نہ بچ سکے، اور بعض لوگوں نے ان شبہات
 میں اضافہ کیا، ان شبہات کے نہ حل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے حکماء
 قہیم کے مقاصد نہیں سمجھے، انھوں نے بحث کی بنیاد مشائخ کے قواعد پر رکھی جو حکماء
 کشف و ذوق کے نزدیک غرض نہایت بے بنیاد تھے، اور اگر انسان کو ذوق
 کے ذریعہ سے اصول صحیح کا علم ہو جائے تو اس کو ان کے حل کا طریقہ تھوڑی سی کوشش
 میں معلوم ہو جائے، اس قسم کے شبہات صرف ان عامی اور گمراہ لوگوں نفوس میں
 پیدا ہو سکتے ہیں جو فیض قدسی اور نزول الہی کے لیے تیار نہیں ہیں، یہی

نور ہے جس سے دل کھل جاتے ہیں اور اسی نور سے شہنشات کا ازالہ ہوتا ہے، اور حقائق و معارف حاصل ہوتے ہیں، ورنہ صرف ان کتابوں کے مطالعہ سے یقین علمی کا حاصل ہونا محال ہے خدا، اس کے ملائکہ، اور اس کے ملکوت کے لطائف سے دوری کی علامت ان شہنشات کا دلون میں جڑ پکڑ جانا ہے، خلاصہ یہ کہ انھوں نے امام رازیؒ کی ہکلمائے مہینہ کا کوئی بھید نہیں پایا، اور علمائے قدیم کا مخفی علم حاصل نہیں کیا، بلکہ ان کا عمر بھر یہ کام رہا کہ لوگوں کے اقوال کو جمع کرتے تھے، ان سے تقریبات کرتے تھے، ان کی تحریر و تہذیب و توضیح کرتے تھے، کبھی ان میں اختصار پیدا کرتے تھے، کبھی ان کی تفصیل کرتے تھے، کبھی ایک ورق سے دوسرے ورق میں اور ایک مسودہ سے دوسرے مسودہ میں عبارت کے تغیر کے ساتھ ان کو منتقل کرتے رہتے تھے، اور اس کا مقصد محض وہی جاہ اور خیالی ریاست کا حاصل کرنا تھا، اور حکمت سے کوئی فائدہ اٹھاتا نہیں تھا، ان کی سب سے عجیب و غریب حالت یہ ہے کہ انھوں نے حکمت میں بہت سی کتابیں تصنیف کیں جس سے ابھی کو یہ وہم پیدا ہو گیا، کہ وہ ان حکما میں سے ہیں جو انتہائی مرتبہ اور انتہائی مقاصد تک پہنچ گئے ہیں، حالانکہ وہ ان میں سے کمترین لوگوں کے مرتبہ کو بھی نہیں پہنچے، پھر وہ ابوالحسن اشعریؒ متکلم کے مذہب کی طرف رجوع کرتے ہیں اور یہ بھی نہیں جانتے کہ ان کے دونوں ہاتھوں میں سے کونسا ہاتھ زیادہ لمبا ہے، لیکن اس رد و قدح کے باوجود بھی شہر زوری امام صاحب کے تبحر علمی، ذہانت اور اجتہادی قوت کا اعتراف کرتا ہے۔ اور لکھتا ہے کہ

اگرچہ وہ (امام رازی) حکمت کے حاصل کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکے، تاہم ان میں حکمت کی بڑی استعداد موجود تھی، اور حکما کے کلام سے فوائد اور لطائف کے

نہانے کی ان کے نفس میں بہت زیادہ قوت تھی، لیکن ان کا عیب یہ ہے کہ وہ تجرد و سلوک سے بالکل نا آشنا تھے، اس لیے وہ فراغت قلب نہ حاصل کر سکے اور یہ چیز صرف اسی سے حاصل ہوتی ہے، اس لیے وہ علما کے مقامات تک ترقی نہ کر سکے، اور ان کے رموز و اسرار سے واقف نہ ہو سکے، ان کے بعض شبہات صحیح بھی ہیں، لیکن اخیر میں وہ ان کی طرف اشارہ کرنے سے عاجز ہو گئے، کیونکہ ان کے پاس وہ اصل نہ تھی جس پر وہ اپنی بحث کی بنیاد رکھتے،

اس میں شبہ نہیں کہ امام صاحب نے حکمت ذوقیہ کی تحصیل نہیں کی اور اس کے لیے مجاہدہ و ریاضت کی رحمت بھی نہیں اٹھائی، اس وقت مسلمانوں میں عام طور پر فلسفہ مشائخہ کا رواج تھا، اور امام صاحب نے اسی فلسفہ کی تعلیم پائی تھی، اور اسی فلسفہ مسائل کو انھوں نے رد و قدح کے لیے سامنے رکھا تھا، اور اس فلسفہ کی نسبت خود شہر زوری کو تسلیم ہے کہ اس کی بنیاد مضبوط نہیں ہے، لیکن بد قسمتی سے مسلمانوں کا یہ بہت بڑا گروہ اسی فلسفہ کا گرویدہ تھا، اس لیے امام صاحب نے اسی بے بنیاد فلسفہ کی بنیاد کو اور بھی کھوکھلا کیا، اس لیے فلسفہ کی تردید سے ان کا جو مقصد تھا حاصل ہو گیا، حکمت مجتہدہ یعنی فلسفہ مشائخہ کے حامیوں نے بھی امام صاحب کی فلسفیانہ تصنیفات کی تردید میں کتابیں لکھیں اور ان کے اعتراضات کے جوابات دیے، چنانچہ سب سے پہلے سیف الدین آمدی نے امام صاحب کی شرح اشارات کی تردید میں ایک کتاب لکھی، اس کے بعد محقق طوسی نے بذات خود اشارات کی شرح لکھی اور اس میں امام صاحب کے اعتراضات کے جوابات دیے، پھر قطب الدین رازی نے محاکمات کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں امام صاحب کے اعتراضات اور محقق طوسی کے جوابات کے درمیان محاکمہ کیا اور رد الدین

محمد بن احمد یامانی نے بھی اس موضوع پر ایک کتاب لکھی غرض امام صاحب کے زمانے سے فلسفیانہ ہنگامہ رانی کا ایک نیا دور شروع ہوا، اور فلسفیانہ مسائل کے ساتھ لوگوں کو جو عام دلچسپی پیدا ہوئی وہ اسی زمانے سے ہوئی، اور فلسفیانہ مسائل کے بحث و تنقیح کا کوئی پہلو تشنہ نہ رہ سکا، اس بنا پر فلسفہ کا جو دور آج تک موجود ہے وہ حقیقت امام صاحب ہی کا پیدا کیا ہوا ہے، امام غزالی کے زمانے تک فقہاء و محدثین فلسفہ و منطق سے بالکل نا آشنا تھے، امام غزالی نے اس بیگانگی کو دور کیا، اور امام رازی نے اپنے زورِ تحریر اور دلائل کی قوت سے اس کو فقہاء و محدثین کا دلچسپ ترین مسئلہ بنا دیا، یہی وجہ ہے کہ امام صاحب کے زمانے سے لوگوں نے قدما کی کتابیں چھوڑ دیں اور امام صاحب کی تصنیفات کے مطالعہ میں مشغول ہو گئے، امام صاحب نے فلسفہ پر جو اعتراضات کیے ہیں، محقق طوسی نے ان کے جو جوابات دیے ہیں اور قطب الدین رازی نے ان کے درمیان جو محکمہ کیا ہے، اس موقع پر مناسب توجیہ تھا کہ ان سب کو نقل کر کے ان کے درمیان موازنہ کیا جاتا، لیکن یہ اعتراضات و جوابات نہایت دقیق اور غیر دلچسپ ہیں، اور ان کے موازنہ کے لیے نہایت دقیق اور طویل الدلیل بحث کی ضرورت ہوگی، اس سے اس کتاب کے ناظرین کو کوئی دلچسپی نہ ہوگی، اس لیے ہم ان کو نظر انداز کرتے ہیں، البتہ ایک آسان مسئلہ کے متعلق امام صاحب اور محقق طوسی دونوں کی تشریحوں کی عبارت کا خلاصہ درج کرتے ہیں، جس سے یہ اندازہ ہو سکے گا کہ امام صاحب فلسفیانہ مسائل کی تشریح کس جامعیت اور وضاحت کے ساتھ کرتے ہیں، شیخ نے قوتِ قدسیہ کے اثبات پر اشارات میں جو کچھ لکھا ہے، اس کی شرح امام صاحب ان الفاظ میں کرتے ہیں:

”شیخ حسب فکر و حدس کے درمیان فرق بیان کر چکا اور اس سے پہلے یہ بیان

کر چکا تھا کہ انتقالِ حسی نہایت دُورس اور عمدہ ہوتا ہے، اور جس طرح میں یہ ہوتا ہے،
 اسی کا نام قوتِ قدسیہ ہے، تو اب اسی قوتِ قدسیہ کو ثابت کرنا چاہتا ہے، کیونکہ تقسیمِ عقلی
 کے رو سے جس چیز کا فرض کرنا صحیح ہو اس کا وجود ضروری نہیں ہے، اس لیے اس پر دلیل
 قائم کرنے کی ضرورت ہے، اور اس پر جو دلیل لائی جاتی ہے، وہ کبھی اتنی ہوتی ہے اور کبھی
 لمبی اور شیخ نے اس فصل میں دلیل اتنی کو بیان کیا ہے، اور کہا ہے کہ قوتِ قدسیہ حدس کی
 ایک قسم ہے، اس لیے حدس کا ثابت کرنا ضروری ہے، لیکن تجربہ سے ثابت ہوتا ہے کہ حدس
 کا علم بدیہی ہے، کیونکہ ہر وہ شخص جس میں تھوڑی سی ذہانت بھی پائی جاتی ہے جب اپنی
 روح کا تجربہ کرتا ہے تو اس کو معلوم ہو جاتا ہے، کہ اس کو بعض اوقات ایسی چیزوں کا علم
 ہو جاتا ہے جن کے حاصل کرنے کی وہ کوئی کوشش نہیں کرتا، لیکن حدس تو یہی قوتِ قدسیہ
 کے اسباب تو ہم کو یہ معلوم ہے کہ فکر کے لحاظ سے انسانوں کے مختلف درجے ہیں، بعض
 ایسے غبی انسان ہوتے ہیں جن کو فکر سے کسی نامعلوم چیز کا علم سرے سے حاصل ہی نہیں
 ہوتا، بعض میں تھوڑی سی ذہانت ہوتی ہے، بعض میں اس سے زیادہ قوت پائی جاتی
 ہے، اور وہ حدس کے قابل ہوتا ہے، اس لیے جس طرح نقصان کی انتہا ایسے شخص کی
 طرف ہوتی ہے جس میں حدس سرے سے ہوتا ہی نہیں، اسی طرح زیادتی کے جانب
 ایسے شخص کی طرف انتہا ہونی چاہیے، جو اکثر حالات میں تعلیم اور فکر سے بے نیاز ہو،
 جاننا چاہیے کہ یہ دلیل دو طریقوں سے بیان کی جاسکتی ہے، ایک تو یہ کہ حدس میں
 کمی اور بیشی کے قبول کرنے کی صلاحیت ہے، اس لیے جس طرح کمی کی انتہا ایسے شخص
 کی طرف سے ہو سکتی ہے، جس میں حدس موجود ہی نہیں ہو اسی طرح زیادتی کی انتہا ایسے
 شخص کی طرف ہونی چاہیے، جس میں غیر معمولی حدس پایا جائے، دوسرے یہ کہ حدس کو

فکر کے ساتھ نسبت ہے، اس لیے جس طرح یہ ضروری ہے کہ فکر کا جو طرف ناقص ہے اسکے مقابلے میں ایک طرف کامل بھی ہونا چاہیے، اسی طرح حدس میں بھی جس کا ایک پہلو ناقص ہے اس کے مقابلے میں ایک پہلو کامل بھی ہونا چاہیے، لیکن یہ دلیل دونوں طریقوں سے کمزور ہے، کیونکہ یہ محض ایک تشبیل ہے،

قوت قدسیہ کے اثبات کا عمدہ طریقہ یہ ہے کہ تصدیقات نظریہ کی انتہا تصدیقات بدیہیہ پر ہوتی ہے، اور تصدیقات بدیہیہ اپنے اجزاء کے تصورات پر موقوف ہیں مثلاً اس بدیہی قضیہ کا علم کہ کل جڑی بڑا ہوتا ہے جڑی کل اور اس کے تصور پر موقوف ہے، اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ نفوس انسانی ان تصورات کے قابل ہیں، پھر تصدیقات بدیہیہ کسی معلم کی تعلیم پر موقوف نہیں ہیں، تو ان مفرد تصورات کو بھی بطریق اولیٰ کسی معلم کی تعلیم پر موقوف نہیں ہونا چاہیے، پھر تصدیقات بدیہیہ کی حقیقت جب یہ قرار پائی کہ ان کے اجزاء کا تصور ان کی تصدیق کے یقین کے لیے کافی ہو تو نفس انسانی بذات خود ان بدیہی قضایا کا علم حاصل کر سکتا ہے، اور ان کا اجتماع ممکن ہے، اور ان کی یہ حالت ہے کہ جب وہ مجتمع ہو جائیں گے تو ان کے اجتماع سے لازمی طور پر علم نظری حاصل ہو جائے گا، تو جب تنہا نفس کا ان تمام قضایا سے جن کے اجتماع سے لازمی طور پر علم نظری حاصل ہو جاتا ہے، متصف ہونا ممکن ہے، تو اس علم نظری سے بھی کسی معلم کی تعلیم کے بغیر اس کا متصف ہونا ممکن ہوگا، پھر حجب علوم نظریہ کو باہم ترکیب دیا جائے گا تو اس کو دوسرے نظری علوم لازم ہوں گے، اس لیے ہمارے اس بیان کا اقتضا یہ ہے کہ تمام نفوس انسانی کو تمام علوم نظریہ بغیر کسی کوشش کے فوراً حاصل ہو جائیں اور حدس کے یہی معنی ہیں، لیکن نفس کا تدبیر بدن میں مشغول رہنا اس میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے اور یہ خیال بھی سد راہ ہوتا ہے، اس سے ثابت ہوا کہ حدس قوی فطرتِ اصلہ کا اقتضا ہے

اور فکر کی ضرورت محض عوارض کی وجہ سے ہوتی ہے، اس لیے رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ ہر بچہ اسلام کی فطرت پر پیدا ہوتا ہے،
 شیخ کی اسی عبارت کی شرح محقق طوسی نے ان الفاظ میں کی ہے،

”شیخ قوت قہسیہ کے وجود کو ثابت کرنا چاہتا ہے، اور اس کے اثبات کا طریقہ یہ ہے کہ مطلوب تک پہنچانے میں کیف کم کے لحاظ سے حدس اور فکر کے مختلف درجے ہیں، کیف کم کے لیے کہ تو اس لیے کہ مطلوب تک پہنچانی تیزی سے پہنچاتے ہیں اور کبھی دیر سے، اور کم کے لحاظ سے اس لیے کہ کبھی مطلوب کی تعداد زیادہ ہوتی ہے، اور کبھی کم کیف کا یہ اختلاف فکر میں زیادہ ہوتا ہے کیونکہ اس میں حرکت پائی جاتی ہے اور کم کا اختلاف حدس میں زیادہ ہوتا ہے کیونکہ اس میں حرکت نہیں پائی جاتی اور حدس نفس کی قوت سے پیدا ہوتا ہے، ان مختلف درجوں میں نقصان و کمال کی دو حدیں ہیں، نقصان کی حد تو یہ ہے کہ ایک شخص کی تمام فکر میں مطالب کے حاصل کرنے سے قاصر رہے اور کمال کی حد یہ ہے کہ ایک ہی شخص کو وہ تمام علوم و فنون حاصل ہو جائیں جو اس کی نوع کو مقدار کے لحاظ سے حاصل ہو سکتے ہیں، یا اسی کے قریب کیف کے لحاظ سے ایسے طریقہ پر کہ حد وسطی پر مشتمل ہو، تعلیمی نہ ہو، اور چونکہ نقصان کا پہلو عام طور پر نظر آتا ہے اس لیے کمال کا پہلو بھی ممکن الوجود ہوگا۔“

ان دونوں عبارتوں کے موازنہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب پہلے تو خود دلیل کی تحلیل نہایت وضاحت کے ساتھ کرتے ہیں، پھر اس کی کمزوریوں کو دکھاتے ہیں، اس کے بعد اگر ممکن ہوتا ہے، تو خود اس مسئلہ پر مستقل دلیل قائم کرتے ہیں، لیکن محقق طوسی کی عبارت ان باتوں سے بالکل خالی ہے،

علم کلام

علم کلام کے متعلق امام صاحب کے جو کلام ہیں، ان کے جاننے کے لیے سب سے پہلے علم کلام کی تاریخ کا جاننا ضروری ہے،

علم کلام کی دو مختلف شاخیں ہیں عقلی اور نقلی، ان میں پہلی شاخ فلسفہ اور دوسری مذاہب کے مقابلہ میں ایجاد ہوئی تھی، پہلی شاخ کے مجدد معتزلہ یعنی ابو الہذیل علاء،

نظام، جاحظ اور ابوسلم اصفہانی وغیرہ تھے، اور چونکہ یہ علم کلام خالص فلسفیانہ اصول پر مرتب کیا گیا تھا، اس لیے محدثین وائمہ نے علم کلام کی جو مخالفت کی اس کا تعلق اسی علم کلام کے

ساتھ تھا، متماز السعادیہ میں لکھا ہے کہ علم کلام کی ابتدائی اشاعت پہلی صدی ہجری میں معتزلہ اور قدریہ نے کی، اور اہل سنت و الجماعہ کے علم کلام کی بنیاد تیسری صدی

ہجری میں پڑی کیونکہ اعتزال کی ابتداء اہل بن عطاء نے کی جو شام میں پیدا ہوا، اور ۱۳۱ھ میں وفات پائی، اور اہل سنت و الجماعہ کے علم کلام کی بنیاد امام ابو الحسن اشعری

نے ڈالی، جو تیسری صدی میں تھے، اور خود ایک مدت تک معتزلی رہ چکے تھے، اس بنا پر علم کلام دو صدیوں تک مستقل طور پر معتزلہ کے ہاتھ میں رہا، اور امام ابو حنیفہ، امام

ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ نے علم کلام کی جو مخالفت کی وہ اسی علم کلام کے ساتھ مخصوص ہے، کیونکہ امام ابو الحسن اشعری کے علم کلام

کی اشاعت سے پہلے یہ تمام ائمہ وفات پا چکے تھے، اس لیے قدرتی طور پر وہ لوگ اس

علم کلام کی مخالفت کر ہی نہیں سکتے تھے۔ ان کا زمانہ وہی تھا جس میں معتزلہ کا علم کلام
 عام طور پر شائع و ذائع تھا، اور اسی علم کلام کی انھوں نے مخالفت کی تھی،
 نقلی علم کلام خود اسلامی فرقوں یعنی معتزلہ، قدریہ، جبریتہ وغیرہ کے مقابلہ میں ایجاد
 ہوا تھا، اور اس کے مؤجد امام ابو الحسن اشعری تھے، جو ۳۲۰ھ میں پیدا ہوئے، اور
 ۳۴۰ھ میں وفات پائی، ابتداء میں یہ طریقہ بالکل نقلی تھا، سب سے پہلے قاضی ابوبکر باقلانی
 نے اس میں چند عقلی مسائل کا اضافہ کیا، مثلاً یہ کہ جو ہر فرد ثابت ہے، غلار کا وجود ہے،
 عرض و عرض کے ساتھ قائم نہیں رہ سکتا، عرض و زمانوں تک باقی نہیں رہ سکتا، اسی
 قسم کے اور بھی متعدد مسائل تھے، جن کو انھوں نے اس عرض سے لے لیا تھا کہ اسلامی
 عقائد کے دلائل ان پر موقوف تھے، البتہ دلائل کی وہ صورتیں جن سے قیاس کی ترکیب
 ہوتی اب تک پیدا نہیں ہوئی تھیں، اور اگر پیدا بھی ہوئی تھیں تو مکملین کو ان کے اختیار
 کرنے سے احتراز تھا کہ چونکہ اس کا تعلق صرف فلسفہ سے تھا، جو عقائد شرعیہ کے بالکل مخالفت
 تھا، اس طرح علم کلام کا ایک نیا طریقہ پیدا ہوا جو بالکل عقلی تھا نہ بالکل نقلی، قاضی ابوبکر
 باقلانی کے بعد امام الحرمین نے اسی طریقے کے مطابق ایک کتاب شامل کے نام سے لکھی
 پھر اسی کو مختصر کیا، اور اس کا نام ارشاد رکھا، اور یہ کتاب اس قدر مقبول ہوئی کہ امام رازر
 کے زمانے تک اگرچہ علم کلام کا یہ طریقہ بہت کچھ بدل گیا تھا، تاہم یہ کتاب مضامین و مسائل
 میں داخل رہی اور امام رازی نے اس کو ازبر حفظ کیا تھا،
 امام الحرمین کے زمانے تک فلسفہ کی تمام شاخیں جن میں منطق بھی شامل تھی، ایک
 ہی نگاہ سے دیکھی جاتی تھیں، لیکن جب علم منطق کی تعلیم و تعلیم کا رواج ہوا تو مکملین کو